منشورات الجمعية التاريخية اللبنانية

الأقليات والقوميّات في السلطنة العثمانية بعد ١٥١٦

مجموعة باحثين

الفنار - ٢٠٠١

منشورات الجمعية التاريخية ا بنانية

الأقليات والقوميّات في السلطنة العثمانية بعد ١٥١٦

مجموعة باحثين

أعمال المؤتمر الذي نظّمه قسم التاريخ في الجامعة اللبنانية
كلّية الآداب والعلوم الإنسانية - الفرع الثاني
بالتعاون مع
الجمعية التاريخية اللبنانية
في ٢٨ و ٢٩ و ٣٠ نيسان ١٩٩٩

الفنار (لبنان) - ٢٠٠١

توزيع : مكتبة لوبوان - جديدة المتن - شارع البلدية
تلفون : ٨٩٨٠٨٥ (٠١)؛ فاكس : ٤١١١٨٩ (٠٤)؛ ص.ب. ٩٠٥٦٢

تمّ طبع هذا الكتاب بمساعدة
وزارة الثقافة والتعليم العالي

أشرفت على الطبع لجنة مؤلفة من الدكاترة
دعد بو ملهب عطا الله وانطوان الحكيّم وجان شرف

محتويات القسم العربي

كلمات الافتتاح

كلمة عريف الاحتفال د. فؤاد بو سابا

أيّها الحفل الكريم،

يُسعدنا لقياكُم في هـذا الحفـل المميَّز، فـأنتم المشـتركون والمشـجّعون، ونحـن على كشف الخفايا والحقائق مستعدّون. ورشتُنا العلميّة التي انطلقت مـن هـذا الصـرح العلميّ بالذات، لا يحدّها زمان ولا تنحصر بمكان.

فمنذ أن كان هذا الفرعُ، ونحن في قسم التاريخ، اعتدنا على إقامةِ المؤتمرات العلميّة السنويّة بقصد معالجةِ المواضيعِ التاريخيّة التي تشغل بال الباحثين والمؤرِّخين.

وليس بغريب أن نختار هذا العام موضوعاً جديداً بعنـوان "الأقلّيـات والقوميّـات في السلطنة العثمانية بعد ١٥١٦"، وهو من المواضيع التي تشكّل أحداثُه محطـاتٍ ومنعطفـاتٍ تاريخيّةً مهمّة. وقد شاركتنا في عمليّة التنظيم والإعداد الجمعيّة التاريخيّة اللبنانية مشكورة.

فالأقليّات التي مثّلت بأكثريتها قومياتٍ عديـدةً، كـان لهـا الـدورُ المهـم والفعّـال في جسم الدولة العثمانيّة التي غدت في نهايات عهدها أشبه بالرجل المريض.

وهذه الأقليّات ما تزال حتى يومنا هذا تشكّل قنابل موقوتـةً في منـاطقَ عديـدةٍ مـن العالَم، لأنّها كلّما سنحت لها الظـروف الداخليّـة أو الاقليميّـة أو الدوليّـة، تسـعى لفـرض ذاتها ونَيل استقلالها، مما يسبّب أزماتٍ وصراعاتٍ عديدةً في العالم.

ونحن في قسم التاريخ، لا نتسرّع في فرضِ الأحكام والآراء. ويهمّنا الوصول إلى الحقائق التاريخية المجرّدة متجنّبين أية فرضة أو إيديولوجيّة.

فمِن هذا المنطلَق أفسحنا المجالَ لأهمّ الباحثين الذين ينتمون إلى مختلف المشاربِ والأعراق، بقصدِ الكشف عن الحقائق وبلوغِ المعرفة.

فالحقلُ واسعٌ وخصب، والحصّادون مهرةٌ وأمناء.

كلمة رئيس الجامعة اللبنانية د. أسعد دياب
ممثّلاً وزير الثقافة والتعليم العالي

عندما نحضر إلى الفرع الثاني – كلية الآداب، نحضر لنغتني، من هنا كان عقد هذا المؤتمر برعاية وزير الثقافة والتعليم العالي محمّد بيضون الذي شرّفنا بتمثيله.

في هذا الظرف حيث بيروت عاصمة للثقافة في العالم العربي، نغتني بالثقافة. وهذا ليس بغريب، فقد اشتهرت بيروت بأنّها أمّ الثقافة. وفي هذا العام يتكثّف النشاط. ولبنان إذا لم يكن كذلك فقدَ دَورَه الذي قام به عبر التاريخ، ودورَه في المنطقة، هذا الدور الذي يصبح إنسانياً. في هذا الجوّ للجامعة اللبنانيّة دَورٌ رائدٌ في هذا المجال، وبخاصة لكليّة الآداب. ولا غرو، فهذه الكلية تزخر بأعلام من أساتذتها وبالتالي فإنّ عطاءاتها هي على مستوى رفيع. إنّها تخلق من الساقية نهراً وبخاصة إذا تضافر أهلها. وقسم التاريخ أغنانا وسيغنينا بأكثر من مؤتمر. برغم توزعه الجغرافي فهو موحّد. إنّنا نهنّئ قسم التاريخ في هذا الفرع الذي يتحفنا كلّ عام بموضوع هام.

لبنان فيه طوائف وأقليات وربّما قوميّات. وإنّنا نستطيع أن نخلق من هذه الفسيفساء صورة متكاملة أو يمكن أن تكون متنافرة. من هنا أهميّة النموذج اللبناني. من هنا واجبنا أن نعيش واقعنا بتنوّعه. إنّنا بحسّنا العادي والطبيعي نجد أن في كثير من البلدان والأوطان ثمة قوميات وأقليات وكان صراعها أقوى من عندنا. ولكنّها تعايشت وبنت أوطاناً. وبرغم ذلك لا نزال نتصارع ونتقاتل ونجلب الغير لاستغلالنا. من هنا سؤالنا، لماذا هذه العلّة، ولماذا تزول أو تخف في بلدان أخرى وتستمرّ عندنا؟ يجب معرفة السبب لكي تُعرف ماهية الحل. ضمن هذا النطاق نؤكّد أن لبنان، برغم الخلافات، كان ملجأ لكل مضطهَد. ولبنان يتمتع بحرية تترك لكل فئة أن تعبّر عن ذاتها. والتناقضات تراجعت، وتجمّلت الفسيفساء. لذا نطرح السؤال عن إمكانية أخذ لبنان كنموذج ضمن السلطنة. وماذا عن العولمة؟ وهل نأخذ الإنسان وحقوقه معياراً؟ من هنا أهمية التوفيق بين حقوق

الانسان والخصوصية. ثمة حلول في بلدان كثيرة: سويسرا، بلجيكا وغيرهما. القيمة أصبحت للإنسان.

المسألة تربويّة: هل نربي أجيالنا على العصبية أم على احترام الانسان، وهذا في رأينا الحلّ الحقيقي.

إنّ مؤتمركم سيغوص في الماضي ليستنتج منه.

ليس المهم أن نسرد الوقائع، بقدر أهمية أخذ العبر من هذه الوقائع. والتاريخ أصبح علماً. المهم الأمانة والموضوعية في تحليل الوقائع.

في هذه المنطقة التي تعاني من الصراع ضمنها وعليها، يجب أن نبقى متشبثين بالتاريخ العصري.

ومن هنا نتمنّى أن يكون رائدنا في عملنا قيمة الانسان بحد ذاته. ويجب أن نطل على السلطنة العثمانية. السلطنة قومية، والخلافة انسانية.

إنّ أهمية البحث العلمي ترتبط بالعودة إلى الأرشيف، وبخاصة الأرشيف العثماني، ونتمنّى أن يحصل تعاون بين جامعتنا وبين الأصدقاء الأتراك للإطلاع على هذا الأرشيف.

أخيراً، أودّ أن أشير إلى أن الجامعة ستنشئ في إدارة الجامعة ندوة الجامعة اللبنانية.

وأشكر قسم التاريخ واللجنة التحضيريّة على النشاط الذي يقومون به، وأشكر ضيوفنا وكلّ وسائل الاعلام وجميع الحاضرين، متمنياً أن يساعدنا هذا المؤتمر في تقدّم علم التاريخ عندنا.

كلمة عميد كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة د. جوزيف لبكي

أيّها الحفلُ العلميّ.

عندما نُدعى لمؤتمرٍ تاريخيّ عن الأقليّات والقوميّات في السلطنة العثمانية بعد سنة ١٥١٦، كالذي ينظّمه مشكوراً قسم التاريخ في كلية الآداب - الفرع الثاني بهمّة رئيسه المؤرّخ العالِم الدكتور انطوان الحكيّم، نتهيّأ لحقائق جديدة.

فالمؤتمِرون من مختلف الدول لا بدّ آتون بجديد، جئنا نسمعهم على عمق لأنّ حديثهم حديثُ عدالةٍ ورسالة؛ فالتاريخ معهم ورقة حياة وعُصارة جُهدٍ وعيشٍ بالحق.

هنا في كلّيتنا، أدمغة المؤرّخين من شرق وغرب؛ هؤلاء الذين ما هالهم في الأفق التاريخي خوفٌ ولا في المدى الجغرافيّ رهبة.

أيّها الزملاء،

دفعني مؤتمرُكم إلى النظر في خريطة السلطنة العثمانية الممتدّة من أبواب فيينّا إلى خليج عدن، إلى حدود المغرب، على ما ينوف الأربعمائة عام، فإذا بي أرى أقليّاتٍ مختلفةً وقوميّات متنوعة من أرمن وأكراد وصرب وألبان وبلغار ويونان وعرب وبربر وغيرهم؛ لكلّ منها خصائصُها الثقافيّة وتمايُزها الجوهري عن محيطها الجغرافي والانساني والديني والثقافي والاجتماعي؛ أقلّيات وقوميات هدفتْ إلى حماية وجودها وإلى التعبير عن ذاتها، متخوّفة من الاندماج الاجتماعي أو الصهر السياسي، أقلّيات وُجدت قبل الدولة العثمانية واستمرّت معها وقبل أيّ نظام سياسيّ في العالم؛ أقلّيات لم تستطع معها السلطنة العثمانية أن تجد حلاً لفروقاتها وخصوصيّاتها وتبايناتها الثقافيّة والاتنيّة، وأن تبني أمّة واحدة في حياة من الأخوّة والتعاون والعيش المشترك، وإن استطاعت أحياناً ولفترة أن تبني تعايُشَ الضرورة. لم تنفع حلول المؤالفة التي وضعتْها، من نظام الملل الى الامتيازات، إلى التنظيمات، إلى الحمايات، الى المعاهدات، ولا حلول القوة من حملات ومداهمات

وغزوات وحروب، ولا حلول الشعارات كالجامعة الاسلامية أو القومية العثمانية، ولا غيرها من صيغٍ كيانيّة فوقيّة، مِنَ القضاء على الأقليّات والقوميّات وصَهرها، وتهميش لغاتها وتقاليدها وعاداتها، ولا حتى تيّاراتها السياسية. بل بالعكس، اخترقت الدول الأوروبية السلطنة العثمانية، بطلب من الأقليّات تحت ستار الدين والمصلحة، فنشأت المسألة الشرقيّة وأصبحت السلطنة "الرجلَ المريض".

أيّها المؤتمرون،

ثبت من خلال علاقة السلطنة العثمانيّة بأقليّاتها وقوميّاتها، أنّ جدليّة الاختلاف والتلاقي، وجدليّة التطوّر الذاتي والبناء المشترك، وجدليّة خصوصيّة التطلّعات ووحدة الأهداف، وجدلية تمايُز الذات والتقاء الذاتيّات، لا يمكن احتواؤها في نصّ دستوري جامد أو في قواعدَ سياسيّة ثابتة.

وما زالت هذه المشكلة مطروحةً، إذ نحن اليوم أمام المحاولات التاريخيّة السابقة عينها، والأفق معتّمٌ في الكثير من المناطق والظلمات كثيفة. فإذا كانت الأقليّات والقوميّات في السابق، بحقّ أو بغير حقّ، قد اختلفت مع السلطنة واستطاعت أن تحافظ على هويّتها وشعاراتها سلماً أو حرباً، نتساءل: هل أصبحت اليومَ بمنأىً عن سلطنة "عثمانيّة" ما جديدة في ظلّ النظام العالمي الجديد؟ هل ستستطيع الأقليّات الحفاظ على خصوصيّتها كما في الماضي؟ أم أنها ستخضع للعولمة ضمن حتميّة تاريخيّة لا ردّ لقضائها؟ ونحن نعلم أن العالَم يزداد بشراً عكسَ خيراته، وانقساماتُه الاجتماعيّة باقية، والعدالة مفقودة. تُرى ألا يوجد خطر تعدّ على هويّة الأقليات والقوميات؟ وهل سيُزال مفهوم الأقليات والقوميات في إطار النظام العالمي الجديد؟ وهل تبرز ثقافاتٌ عالميّة عابرة للقوميّات؟ هذا ما يخيفنا اليوم.

أقول إنّ الحواجز والإيديولوجيات والأفكار وأشكال التنظيم السياسي التي قامت أو استقرّت في أذهان أجيال الأقليّات والقوميّات التي نشأت عن ضعف السلطنة أو انهيارها، لن يُكتب لها البقاء طويلاً، وستُخلي المكان أمام أشكالٍ جديدة تقوم على

الانفتاح ومخاطبة العالم، تجمع بين سيادة القيم الذاتيّة لها وبين المفاهيم المتصلة بالمصالح والاستثمارات والفُرص التكنولوجية الآخذة بالتوسّع والانتشار.

فالمطلوب اليوم من كل دولة، للحفاظ على جماعاتها، في ظلّ هذا المناخ الدولي أن تصون أمنَها وترعى مصالحها العليا، وتحافظ على حضارتها وتمايُزها، وتحقّق أعلى معدّلات التنمية، وتضمن التكافل الداخلي بين العناصر الاقتصاديّة والسياسيّة والمعنويّة والاجتماعيّة، وأن تلتزم بالديمقراطيّة، وتحترم حقوق الإنسان ومواطنيها على مختلف انتماءاتهم وتعدّديتهم الثقافية والحضارية. فالمواطنيّة تقوم على الاعتراف المؤسّساتي للانتماءات ضمن العدالة والمساواة، والمشاركة دون أي تعارضٍ أو التفافٍ على الهوية الوطنية.

إنّ قيام دولة القانون والمؤسّسات شرطٌ أساسيّ لقيام وطنٍ موحَّد وإنْ تعدّدت هويّات فئاته، فتولد طاقات خلق وإبداع تؤدي إلى دينامية المواكبة على المستوى السياسي، والارتقاء إلى بناء مجتمع عادل منصف يخدم الأشخاص والأفراد، ولا يمكن التخلّص من مشاعر الخوف على الهويّة والرعب من التغيير والتمويه إلا بالاعتراف بالآخر.

أيّها المؤتمرون،

كأنّ مؤتمرَكم في توقيته في هذه الأيام ينعقد ليس فقط لدراسة مشكلة الأقليّات والقوميّات التي ما زالت مستعرةَ الأُوار في أماكنَ كثيرةٍ من العالم ولاسيما في البلقان، بل لوضع حلّ لهذه المشكلة الملتهبة والتي لا ندري إلى أين ستصل، والتي يأتي دمارها قريباً من قوّة الأسلحة النووية، علّكم بدراساتكم وبحوثكم وتوصياتكم تُهدون أصحاب العقول الرافضة والحامية، فيبتعد العالَم عن شراسة الاقتتال المدمِّر، وعن ازدياد حالة الفقر والتهجير، لينعم بسلامٍ وارتياح وازدهار ورخاء وخير ورَفاه.

واذكروا أنّ الحقيقة هي أولى ضحايا الحرب.

كلمة مدير كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة – الفرع الثاني

د. طانيوس نجيم

معالي رئيس الجامعة اللبنانية، الدكتور أسعد دياب، ممثّلاً معالي وزير الثقافة والتعليم العالي الأستاذ محمّد يوسف بيضون،

سعادة سفير الجمهوريّة التركية،

حضرة ممثّل الجمهورية الإيرانية الاسلامية،

حضرة ممثّل قائد الجيش،

حضرة ممثلة السفارة البلغارية،

حضرة عميد كلية الآداب والعلوم الانسانية الدكتور جوزيف لبكي،

أيّها الأصدقاء،

يسعدني أن أرحّب بكم جميعاً في الفرع الثاني من كلية الآداب والعلوم الانسانية في الجامعة اللبنانية. تحيّة تقدير أوجهها إليكم يا حضرة الرئيس. إذا كانت رعاية معالي وزير الثقافة والتعليم العالي الأستاذ محمد يوسف بيضون تشرّفنا وتشجعنا على الخوض في مجالات البحث والكشف عن خبايا التاريخ في عهدٍ آل صاحبه فخامة الرئيس إميل لحود على نفسه أن يعيد بناء مستقبل الوطن منزهاً من شوائب الماضي، بشفافية وإقدام ونصاعة كفّ، يعلو بها جبين التاريخ العتيد وأجيالنا الطالعة، فإنّ تمثيلكم لهذه الرعاية وحضوركم الشخصي بيننا، أنتم الذين قُدتم مسيرة الجامعة بكل حكمة ومسؤوليّة، هما خير تشجيع لنا على المضي قُدماً في تحقيق ما نتطلّع إليه جميعاً من غد واعد للجامعة اللبنانية. وفاءً للحقيقة، أعلن أن الجامعة ما برحت تخطو برئاستكم على الرغم من الصعوبات الجمّة التي تعترضها، خطواتٍ كبيرةً في سائر مجالات التنظيم الإداري والتقدّم العلمي. لم تبخلوا علينا بما أمكنكم من الدعم المادي والمعنوي. فألف شكر لكم وعسى أن تلبّي مواسمُنا ما ترجونه للجامعة من آمال وطموحات. وقدّركم الله على إكمال الرسالة حتى أعلى مستوياتها.

حضرة عميد كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الدكتور جوزيف لبكي، إنْ سَكَتَتْ لنطقت الحجارة في هذه الكلية، سواءُ مع الإداريين والأساتذة والموظفين والطلاب: إذا قيست الانجازات بعدد السنوات التي قضيتموها على رأس هذه الكلية لصدق فيكم أن المسؤول إذا تحلّى بالإيمان والعمل معاً، بفنّ القيادة وإقدام المحبة، بالعزم والدربة، لتمكّن من اجتراح المعجزات. أوليست مشاركة الفروع الخمسة في الكلية بهذا المؤتمر الدلائل على ورشة العمل التي أطلقتموها، برعاية رئيس الجامعة ودعمه، وعلى الانفتاح المتبادل والتعاون المثمر واللحمة المثالية التي رسختموها في ما بين جميع العاملين وفي كافة الفروع في الكلية، تماماً كما دلّ على ذلك إنجاز التخرّج المشترك وإعداد مشاريع المناهج الجديدة والنظام الداخلي والمجلة، وغير ذلك الكثير من الخطوات التنظيمية والأكاديمية، باسم الجميع أشكركم وأعبّر لكم عن عرفاننا بالجميل.

أيّها الضيوف الكرام، يا زملاءنا القادمين من فروع الكلية الخمسة ومن كليات أخوات في الجامعة اللبنانية والجامعات الصديقة في لبنان وفرنسا وبلغاريا وتركيا وإيران واليمن وقَطَر وسوريا، أشكركم فرداً فرداً على ما بذلتم من جهود وتضحيات وعلى ما تكبّدتم من مشقات للإسهام في أعمال هذا المؤتمر وإغنائه بأبحاثكم القيّمة وآرائكم المعمّقة. عسى أن نحسن الإفادة من علمكم وأن نكون جميعاً الأرض الطيّبة التي تتلقى عطاءاتكم فتؤتي خيرَ الثمار!

حضرة رئيس قسم التاريخ الصديق الدكتور أنطوان حكيّم والزملاء الدكاترة دعد بو ملهب عطا الله، جان شرف، أعضاء اللجنة المشرفة على إعداد هذا المؤتمر، ومَن يعاونهم من الأساتذة والموظفين والطلاب: كلمة حق أرى من واجبي الإداري والأكاديمي أن أوجّهها إليكم. باسم الإداريين والأساتذة والطلاب في هذا الفرع أعبّر لكم عن خالص التقدير والتهاني. وليسمح لنا جميع الأصدقاء المشاركين والحاضرين بالقول: إننا نفخر بكم وبما تحققون كل سنة من نشاطات ومؤتمرات لا تكتفي بكشف كنوز التاريخ، بل تصبح هي بالذات محطاتٍ بينة في مسار صنع التاريخ. حبّذا لو يقتدي بكم كل المتعاطين بهذا المجال، فترتفع العمارات التاريخية على قواعد الصدق والحق!

جديدكم اليوم، من الخوابي العتاق، مؤتمر بموضوع "الأقليات والقوميات في السلطنة العثمانية بعد ١٥١٦". الموضوع شيّق. لا يهمّنا فحسب، بل يقلقنا. إنّه موضوع الساعة، ولا تزال نتائجه ومفاعيله كالقنابل الموقوتة والمتأخرة تتفجّر كما كانت الحال بالأمس في قبرص واليوم في البقان حيث تكاد شظاياها أن تطال العالَم بأسره.

ماذا نفهم بمصطلحات الأقلية والأكثرية والقومية وما دَور الدين والعرق والثقافة في تكوينها؟ ولماذا تقوم الصراعات على أساسها؟ هل الحق في القومية محصور بالأكثرية؟ لماذا يمنع هذا الحق عن الأقليّة؟ تُرى لأن المصطلحَين يذكّران، كما في اللغة الفرنسيّة بالرشد وعدم بلوغه؟ وهل يحق للأكثرية أن ترفض إشراك الأقليات في المسؤوليات العامة؟ ثم، ماذا لو كان البلد يتألّف من عدة مجموعات تكوّن كل منها أقليةً بحدّ ذاتها؟ ولماذا ترفض الأقليات الاندماج في أطر الأكثريات؟ ألأنّها تتشبث بذاتياتها المميزة وهوياتها وتخشى عليها من الانصهار والذوبان والاضمحلال؟ وهل يحقّ لها أن تتمتع بهوية خاصة وقومية مميزة وتطالب بكيان خاص على هذا الأساس؟ ليست هذه مجرّد أسئلةٍ نظرية؛ فلقد كلّفت من الأموال والعتاد والدماء والمفاوضات ما يملأ كتب التاريخ. ولا تختلف الحال في عهد العولمة والنظام العالمي الجديد عمّا كانت عليه خلال أربعة قرون من عمر السلطنة العثمانية. هذا على الأقلّ ما نشعر به نحن في لبنان الذين نتأثر بالصراعات والحروب التي تنجم عن هذه المشكلات في أي بقعة من العالم. فهي قد تغذّت من لحمنا ودمنا وراحتنا وازدهارنا، وكل ما نتوق إليه نظامٌ إنسانيّ عادلٌ شامل، يساوي في الحقوق بين الناس، لاسيما في حق كل فرد وكل جماعة، أقليةً أو أكثرية، بل في حق كل دولة في الاختلاف وفي أن تكون ذاتها بحرية لا تمسّ حرية الاخرين وذواتهم. لا نطمح بكثرةٍ تُمزّق الوحدة، وطنيةً كانت أم إنسانية، ولا بوحدةٍ تقضي على الكثرة، غير آبهةٍ بما تستمد منها من غنىً ثقافيّ ولقاء إنسانيّ مميّز.

إنّها أسئلة وهواجس نأمل أن تسلّط عليها أعمال المؤتمر بعض الضوء، لعلّنا نجد في الماضي ما ينير المستقبل ويزيدنا رجاءً مع انبلاج فجر الألف الثالث.

ختاماً، أكرّر الشكر لمعالي وزير الثقافة والتعليم العالي ومعالي رئيس الجامعة اللبنانية، وعمد الكليّة، ورئيس قسم التاريخ وأعضاء اللجنة التحضيريّة، وكل مَن يعاونهم

من الأساتذة والموظفين والطلاب، كما أشكر الضيوف المشاركين والحضور الكرام، متمنياً أن تكون هذه الأيام الثلاثة فرصة لتعميق المعرفة وتمتين الروابط الأكاديميّة والانسانيّة بين المشاركين، ومنطلقاً للإسهام العلمي في صنع المستقبل، في حمى قائد العهد والمسيرة الإصلاحيّة اللبنانية، فخامة العماد إميل لحود.

عشتم، عاشت الجامعة اللبنانية، وعاش لبنان.

كلمة رئيس قسم التاريخ د. أنطوان الحكيّم

معالي رئيس الجامعة اللبنانية، الدكتور أسعد دياب، ممثّلاً معالي وزير الثقافة والتعليم العالي الأستاذ محمّد يوسف بيضون،

سعادة سفير الجمهوريّة التركية،

حضرة ممثّل الجمهورية الإيرانية الاسلامية،

حضرة ممثّل قائد الجيش،

حضرة ممثلة السفارة البلغارية،

حضرة عميد كلية الآداب والعلوم الانسانية الدكتور جوزيف لبكي،

حضرة مدير كلية الآداب والعلوم الانسانية الدكتور أنطوان نجيم،

زملاءنا وأصدقاءَنا الكرام،

طلاّبَنا الأحبّاء،

يسعدني أن أوجّه إليكم جميعاً كلمة ترحيب وشكر، باسمي وباسم اللجنة المنظّمة لهذا المؤتمر وباسم قسم التاريخ والجمعيّة التاريخيّة اللبنانية، لأنّكم لبّيتم دعوتَنا وحضرتم اليومَ إلى كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة - الفرع الثاني للمشاركة في مؤتمرنا. إنّنا نعتزُّ ونفتخر بوجودكم بيننا، عَرَباً وإيرانيين وأتراكاً وبلغاريين وفرنسيين.

إنّنا نشكر معالي وزير الثقافة والتعليم العالي على التفاتته الطيّبة وعلى رعايته ودعمه لمؤتمرنا، كما نشكركم، يا معالي الرئيس، على تشجيعكم ومساندتكم لنا، كنتم وما تزالون ضمانةً لجامعتنا العزيزة بفروعها الخمسة وخيرَ مُعينٍ لنا في مشاريعنا الأكاديميّة ونشاطاتنا الفكريّة.

إنّكم جميعاً، يا محبّي التاريخ، ويا ساعين للمعرفة، ستساهمون بمشاركتكم وبوجودكم في إنجاح ندواتنا التي ستستمرّ ثلاثة أيام متتالية.

ينعقد مؤتمرنا هذه السنة في إطار **"بيروت عاصمة ثقافيّة للعالم العربي"**، وقد قرّر قسم التاريخ، بالاتفاق مع الجمعيّة التاريخيّة اللبنانيّة، أن يكون موضوعه **"الأقليات والقوميات في السلطنة العثمانية بعد ١٥١٦"**.

يُعتبر الحزام الذي يمتدّ من البلقان مروراً بآسيا الصغرى والقفقاص ومنطقة الخليج وبلاد الشام وافريقيا الشمالية حتى حدود مراكش من أكثر المناطق توتّراً في العالم، وقد شكّل الامتداد الجغرافي الأقصى للسلطنة العثمانية في ذروة مجدها. وليس من الصُدف أن تكون قد وقعت فيه أعنف الحروب التي شهدها العقدُ الأخير من القرن العشرين، أعني بها حربَي الخليج وحربَ يوغوسلافيا الأولى وحربَ الجزائر وحالياً حربَ كوسوفو، بالإضافة إلى الصراعات الأخرى والتوتر شبه الدائم الذي تشهده مناطق عديدة ضمن هذا الحزام، أذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، فلسطين وقبرص والأقطار التي يسكنها الأكراد.

كانت سلطنة بني عثمان أمبراطوريّة متعدّدة الإتنيّات والديانات، وقد استطاعت أن تخلق في هذه المنطقة توازناً بين القوى الطاردة والقوى الجاذبة دام أربعة قرون، وأن تنظم عملية العيش المشترك بين جماعات تختلف في اللغة والدين والعادات والتقاليد. وقد تمكّن المسيحيّون واليهود من المحافظة على وجودهم ومن تنظيم شؤونهم الداخليّة، على الرغم من المضايقات والاضطهادات التي كانوا يتعرّضون لها من وقت إلى آخر. لكنّ السلطنة شاخت وفقدت مناعتها، كما شاخت من قَبلها امبراطوريات كانت هي أيضاً عظيمة، فدبَّ المرض في جسمها وعصفت عليها رياح الدبور، رياح القوميّة العاتية القادمة من أوروبا، فطمعت بها الدول الاستعماريّة الكبرى، وتفكّكت دويلاتٍ متصارعةً لا تزال حتى اليوم تفتّش عن طريقها.

أيها الحفل الكريم،

إننا على مشارف القرن الحادي والعشرين، في مرحلة تُبنى فيها، على الصعيد العالمي، التكتلات السياسية والاقتصادية والثقافية الكبرى. لقد تخطّت دول كثيرة، وعلى رأسها الدول الأوروبية القريبة منّا وإلينا، صيغة الدولة القومية وانطلقت في بناء مجتمعاتها

على أسس جديدة، من شعاراتها الوحدةُ في التنوّع والحرية المسؤولة والمساواة والاعتراف بالآخر وضمان حقوقه. أما نحن ورثة سلطنة بني عثمان، فما زلنا نتخبّط في صعوبات الدولة القومية ونعيش هواجسها، فلا نجد لنا إلى الهُدى سبيلاً، في حين تذهب بعض شرائح مجتمعاتنا إلى أبعد من ذلك وتحنّ إلى الدولة الدينيّة ذات اللون الواحد، ممّا قد يؤدّي إلى طمس معالم التعدّدية التي تتميّز بها منطقتنا منذ آلاف السنين.

من الصعب علينا، أيها السادة، أن نفهم واقعنا، أن نفهم ما يجري في البلقان وفي مناطق عديدة من الشرق الأوسط، وأن نخطط لمستقبلنا إذا لم نعد إلى الجذور، ففيها وحدها مفاتيحُ الألغاز.

عسى أن تساهم أبحاثنا ومداولاتنا حول **"الأقليات والقوميّات في السلطنة العثمانية"** في إلقاء أضواء على ماضينا البعيد القريب، علّنا نستنير. حذار من الذين يسخّرون التاريخ لتبرير سياسات معيّنة، فالتاريخ لا يبرّر شيئاً. إنّه يشرح ويوضّح، وهدفنا ينحصر في الشرح والتوضيح.

لا بدّ لي في الختام، من توجيه كلمة شكر أخيرة إلى كلّ القيّمين على الجامعة اللبنانية من وزير ورئيس وعميد ومدير وأمينة سرّ، لأنّهم جميعَهم شجّعونا وساعدونا في إعداد هذا المؤتمر. كما أتقدّم بالشكر من الباحثين ورؤساء الجلسات من لبنانيين وغير لبنانيين لمساهمتهم في إنجاح ندواتنا.

Je voudrais adresser un grand remerciement à nos collègues et amis étrangers qui ont accepté notre invitation et qui participent à notre colloque. Leur présence parmi nous est très précieuse. Leur apport sera grand et il contribuera à rehausser la qualité de nos débats. Au nom de tous mes collègues libanais, comme en mon nom propre et au nom de nos étudiants, je leur adresse mes chaleureuses salutations.

شكري أيضاً لزميليّ عضوَي اللجنة اللذين ساعداني على تنظيم هذا المؤتمر، وهما: الدكتورة دعد بو ملهب عطالله والدكتور جان شرف.

مقدّمة عامّة

د. دعد بو ملهب عطاللّه

لّما غطّى المجالُ العثماني مساحاتٍ واسعةً من أوروبا وافريقيا وآسيا، كان لا بدّ من أن يشمل العديد من الشعوب والجماعات المختلفة الأصول والثقافات. ولّما كانت السلطنة في حال العظمة، كان التسامح سيّد الساحة. لكن، لّما تحوّل الزمن بالسلطنة باتجاه الأفول، كان لا بدّ من ضبط الأمور بما أمكن.

جاء مؤتمر **"الأقلّيات والقوميات في السلطنة العثمانية بعد ١٥١٦"** ليساهم في توضيح مسألة ظروف وشروط حياة وتطور هذه الأقليات والقوميات منذ حلول مرحلة اكتمال رقعة السلطنة الجغرافية ومن ضمنها التوسع في منطقتنا طبعاً.

انعقد هذا المؤتمر في الفرع الثاني من كليّة الآداب والعلوم الانسانية في الجامعة اللبنانية بمبادرة مشتركة من قسم التاريخ في هذا الفرع والجمعيّة التاريخية اللبنانية وبرعاية مشتركة من الجامعة ووزارة الثقافة والتعليم العالي. وحاضر فيه أربعة وعشرون أستاذاً جامعياً وباحثاً. ولقد انتمى المحاضرون إلى جنسيات عديدة معظمها من شعوب السلطنة العثمانية ومن هذه "الأقليات والقوميات" بالذات.

توزّعت أعمال المؤتمر على عدد من الأبواب نوقشت فيها مواضيع محورية. فكانت المقاربة النظرية لموضوعَي الأقلّيات والقوميات كمنطلق، ثم دارت الأبحاث والمناقشات حول: مسألتَي الحماية والإصلاح في السلطنة العثمانية؛ والأقليات في أنحاء السلطنة؛ وقضايا بلقانية؛ وظاهرات قومية عربية؛ وحالات لبنانية.

إذ ننشر في هذا المجلّد معظم الأبحاث المقدّمة إلى المؤتمر، نعتذر عن تقديم كامل الأعمال، وذلك يعود ببساطة إلى عدم تسليم النصوص من قِبل أصحابها أو إلى نشرهم* إياها في أماكن أخرى.

---

* نشر بعض الدكاترة أبحاثهم في أماكن أخرى.

أولاً: في المقاربة النظرية، تأتي محاضرة س. القش (باللغة الفرنسيّة) الذي قدّم قراءة للتنوّع الإتني والثقافي والقومي في السلطنة العثمانية انطلاقاً من وحدة السلطة المركزية وذلك على الأصعدة المختلفة كالإيديولوجي والإداري والعسكري والاقتصادي. إنّها مقاربة أخرى لدراسة موضوعَي السلطات المحلية الطرَفية بدءاً من المركز، وهي تفترض رؤية شاملة للعلاقة بين "الواحد" و"المتعدّد".

ثانياً: تناول عدد من المحاضرين مسألتَي الحماية الأوروبية وتأثيرها على السلطنة العثمانية، والإصلاح كحاجة ومحاولات وانعكاسات.

أ. الحكيّم تناول الحماية الفرنسية للأقليات غير المسلمة في السلطنة العثمانية حتى عهد التنظيمات، مركّزاً على الحماية الدينية التي مارستها فرنسا في إطار "الامتيازات" العائدة أصلاً إلى القرون الأولى للإسلام. فمن التطور التاريخي لنظام الحماية إلى حماية الأفراد والأماكن، إلى المستفيدين من الحماية أوربيين ورعايا. وأخيراً، توقف عند حدود الحماية الدينية بين المعاهدات السياسية وعهود الأمان وفشل محاولة فرنسا في إدخال مفهوم "حق التدخل" إلى مبدأ الحماية.

س. أبو الروس سليم تناولت استفادة الروم الأرثوذكس من الحماية الدينية الروسية، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، مشيرة إلى مراحل ثلاث مرّت بها العلاقة بين الفريقين: من الطابع الديني للعلاقة إلى الطابع السياسي مع اتفاقية كوتشوك كينارجي، وصولاً إلى الدعم العلمي والتعليمي مع البعثات العلميّة وتأسيس المدارس في سوريا ولبنان وفلسطين.

ج. حجّار عالج (باللغة الفرنسيّة) الخط الهمايوني من خلال الوثائق الدبلوماسية الأوروبية. وضع "الخط" في إطاره التاريخي: من الأزمة السياسية العثمانية الروسية حول حماية الكنائس في فلسطين والروم الأرثوذكس في السلطنة رسمياً إلى مناهضة الدول الأوروبية الأخرى وإعلان الحرب. بنهاية الحرب، كان اضطرار السلطان لإصدار "الخط" الذي يلزم السلطان بالتنظيمات. وكان ذلك من خلال الوثائق الدبلوماسية الأوروبية التي توضح الدور الأوروبي في محاولة جعل السلطنة دولةً عصرية.

د. بو ملهب عطاللّه تناولت حركة الإصلاح العثمانية على وجه العموم متوقفة عند قراءة في إسقاطات الإصلاح على المجال اللبناني. وكان تركيز على التفاعل ما بين المحلّي والإقليمي والدولي. ومن الدلائل على هذا التفاعل: التزامن بين الإصلاح والاضطراب، والارتباط بين المركزية الإدارية وإسقاط الحكم التقليدي، والمساهمة في تدعيم الانقسامات الداخلية في ظلّ تثبيت سلطة استنبول، وارتداد الإصلاح المالي ضيقاً اقتصادياً، وترجمة التحديد الجغرافي تحجيماً...

ثالثاً: كانت مسألة الأقليات في السلطنة محور اهتمام عدد من المشاركين. وتناول هذا المحور الظاهرة بالأخص من الناحيتين العرقية والدينية.

م. حداد بحث المقوّمات الجغرافية للأقليات الدينيّة في الولايات العربية الآسيويّة أي بين المتوسط والمحيط الهندي. فتوقف عند عنصر الجبال الطاغي. من الوجهة الاقتصادية، أدرج هذه الأقليات في إطار "المجتمعات الراكدة". ومن الوجهة السياسية، فهذه الأقليات التي هي على غير دين الدولة وُصفت بأنّها أشبه بمعارضة سياسية من خلال تعبيرها عن معتقداتها الدينية دون أن تتوق إلى السلطة السياسية بحيث يمكن تصنيفها بـ"مجتمعات اللادولة".

م. نور الدين تناول الانتفاضات العلوية في الأناضول في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. فانطلق من المفارقة العلوية في تركيا اليوم، أي مع النظام العلماني الذي أقرّه أتاتورك، ليعود إلى عوامل العلاقات السلبية التي سادت بين العلويين والسلطنة في الفترة السابقة. وعدّد خمس عشرة انتفاضة مذهبية طبقية ضدّ السلطنة هادفة إلى رفع الظلم والوصول إلى السيادة. وتميّزت هذه الانتفاضات بارتباطها بالصراع العثماني – الصفوي كما أنها لم تكن معزولةً عن الثورات الأخرى في نطاق السلطنة.

ج. شرف عالج أزمة الأقليّات في السلطنة متوقفاً عند الحالة الأرمنية. اعتمد على واقعين متناقضين: التجذّر التاريخي الجغرافي واسترجاع "ماضٍ عريق". بين الكيان الجغرافي ونظام الملّة وتراتبية بُنية الدولة والمجتمع، عاشت الشعوب "السِلم العثماني" إلى أن دخلت السلطنة في طور الضعف. ولما كان الأرمن بين الأقليات الناشطة، عملت السلطة على إغراقهم باستبعادهم عن المؤسّسات. وكان التناقض ما بين نظرة السلطنة إليهم كـ"ملّة" ونظرتهم إلى أنفسهم كـ"أمّة".

ص. خدمتلي بحث، من موقع تركي، في التطورات المتعلّقة بأوضاع الأقليات بعد عصر التنظيمات، موزعاً هذه الأقليات على الأساسين الديني المذهبي والقومي، ومتوقفاً عند "الذميين" الذين كانوا يتمتعون بحرية الدين والعبادة... وأوضح أن تنظيمات كلخانه أعطت أولئك المزيد من الحقوق الإدارية والاقتصادية والاجتماعية. وأكّد أنّه على الرغم من كون الذميين عاشوا بعد ذلك بأمن ورخاء، ما فتئت الدول الكبرى تتدخّل باسم حقوق الأقليات بهدف إسقاط الدولة.

ج. الدبس اهتمّت (باللغة الفرنسيّة) بمسألة الأكراد والأشوريين في المرحلة العثمانية الأخيرة. وتركّز الاهتمام على موضوع عوامل التقارب ما بين الشعبين. لكن أموراً عديدة تضافرت لإنهاء تجربة التقارب هذه. وكانت هذه الأمور عبارة عن: ربط المنطقة المعنية من كردستان، أي حيث يتواجد الشعبان، بالسلطة المركزية كما تغلغل الإرساليات الأجنبية ومن ثمّ الحرب العالمية الأولى. وبعدها كان للستراتيجيات المرتبطة بالنفط الدور الحاسم في عملية التشتيت.

ر. جبر معوّض عالجت (باللغة الفرنسية) مسألة الأقليات في السلطنة من خلال حالة السريان الأرثوذكس. فعرضت أوضاع الطائفة وخاصة للهرميّة التي تدير شؤونها وبالأخص البطريركية والرعايا مع التركيز على دور البطريرك ومسؤولياته. وعرضت كذلك ما ميّز العلاقة بين السريان الأرثوذكس ومحيطهم الاسلامي من حيث الأبنية الدينية واللباس والعلاقات اليوميّة وصولاً إلى نشأة كنيسة سريانية كاثوليكيّة في جبل لبنان...

رابعاً: شكّلت منطقة البلقان محوراً توزعته ثلاث محاضرات كانت إثنتان منهما لأستاذين بلغاريين. وتناولت هذه المحاضرات هذه المنطقة من النواحي الثقافية والاجتماعية والسياسية.

ف. نيقولاي تودوروف اهتمّ (باللغة الانكليزيّة) بموضوع نشاط الثقافة الأوروبية في البلقان، في القرنين الثامن والتاسع عشر. وشكّلت الحالة البلغارية محور الاهتمام. ووزّع النهضة البلغارية المتأثرة بالأفكار الأوروبية إلى ثلاث مراحل بدءاً من النهضة المبكرة المتميزة بعلاقات اقتصادية جديدة على الأرض البلغارية، إلى ظهور النخبة البرجوازية والثقافية، إلى النضال السياسي والانتفاضات المسلّحة... وتوقف البحث ملياً عند تأثير

الأفكار الثورية الواردة عبر اليونان وصربيا وبالأخص عند التأثير السلافي والروسي.

ك. مانتشيف بحث في تعدّد القوميات في شبه جزيرة البلقان وعدم وضوح الحدود الإتنية وتأثير ذلك على التطور القومي كما على العلاقات ما بين هذه الشعوب. وأعاد قيام مشاكل الأقليات هنا بالدرجة الأولى إلى السلطنة العثمانية. وقد أبرز العوامل لحل هذه المشاكل، وهي: حركة التحرر الوطني، والدول القومية البلقانية، والدول الكبرى. وأبرز كذلك ميزات السياسة التركية، وهي بخاصة التسويف، واعتماد العنف وتمييز الشعوب التركية عن غيرها والتفريق بين الملل المختلفة.

ل. المعوش عالج المواقف البلقانية من المسألة القومية ما بين مؤتمر برلين وحروب البلقان انطلاقاً من العوامل الاقتصادية الاجتماعية وتأثيرها على الحياة السياسية. فالدول البلقانية أخذت تعتبر أن عدوّها لم يعد ممثّلاً دوماً بالسلطنة العثمانية بل بالأمبراطورية النمساوية – المجرية. فتناول المواقف الصربية والبلغارية والرومانية واليونانية وصولاً إلى القول بأن الدول البلقانية التقت على العداء لبلغاريا لكنّها ما لبثت أن التقت عامة حول مسألة اقتسام التركة العثمانية.

خامساً: القومية العربية كانت محور عدد من المحاضرات تدور حول الفكر القومي ونشوء جمعيات مناهضة للتتريك ومطالبة بالإصلاح في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

م. مراد حدّد ثلاث محطات أساسية مرّ فيها الفكر القومي من "العثمانوية" إلى "القوماوية". في المحطة الأولى لاحظ تأزماً في البنية العثمانوية القائمة على أربعة مكوّنات هي: الخراج، الدين ونظام الملل، والنظام العسكري، والنظام الإداري. وتمثّل ذلك في تزايد نفوذ السلطات المحلية. وتميّزت المحطة الثانية بالأخص بإلغاء نظام الملل والانفتاح على التعليم الحديث. في المحطة الثالثة، برز تعاون أعيان المدن ومعه التحوّل إلى القومية العربية حيث بدأ التعبير عن مصالح الأقوام.

ع. معطي نظر إلى دور الأقليات القومية والدينية في قيام الجمعيات العربية المناهضة للتتريك داخل البلاد العربية وخارجها. وتوقف عند بعض هذه الجمعيّات: الجمعيات

الأدبية (جمعية الآداب والعلوم، وجمعيّة زهرة الآداب...) والجمعيات السرية (جمعية بيروت السريّة، وجمعية النهضة العربية...) والجمعيات العربية العلنية (جمعيـة بـيروت الإصلاحيـة، حزب اللامركزية...) والجمعيات اللبنانية (الاتحاد اللبناني بالقاهرة، الجمعية اللبنانية...).

ك. رزق تناول (باللغة الفرنسيّة) جمعية بيروت الإصلاحية بدءاً بنشأتها على يد كبار زعماء بيروت المسلمين باتفاق مع الأطراف المسيحيين فتكوّنت مناصفة من مسلمين ومسيحيين. وتناول البرنامج الإصلاحي للجمعية الذي شدّد على اللامركزية. لكن الجمعيّة تلقّت ضربة قاسية بعودة حزب الاتحاد والترقّي في مطلع ١٩١٣. وكان الصدام بين الجمعية والوالي الجديد، وبنتيجته سجن بعض الأعضاء وقامت الإضرابات في بيروت. إنتهى الأمر إلى إلغاء الجمعية رسمياً لكن تأثير برنامجها توسّع حتى تعمّم بعض بنوده.

و. كوثراني عالج موضوع المؤتمر العربي الأول بالاعتماد على محاضر الجلسات وملفات وزارة الخارجية الفرنسية التي تشمل مراسلات وتقارير دبلوماسية ومحلية. وتوقف، بشكل خاص، عند ما ورد حول إمكانية تأويل وتفسير الخطاب السياسي العربي ودفعه باتجاه احتمالات تاريخية. ولذلك اختار عدداً من الوثائق السريّة لقراءة وفهم الخطاب المعلن عبر ما تكشفه مثل تلك الوثائق. واهتمّ بشكل واضح بموقع النخب التركية كما بالستراتيجيات والدبلوماسية الأوروبية واتجاهات النخب المحليّة.

آ-ل. دوبون بحثت (باللغة الفرنسيّة) في مَثَل جرجي زيدان في باب الوعي العربي والعثمانية. وأشارت إلى كون زيدان كان عثمانياً على الرغم من مساهمته في تجديد اللغة العربية الأدبية وتكوين الفكر القومي العربي. فزيدان لم يتصور المصير العربي خارج الإطار العثماني، وهذه هي "العثمانية". لم يبدأ زيدان الكتابة كخطوة سياسية وهو كان مرتاحاً للنهضة التي رأى فيها باباً للعودة إلى التاريخ دون أن يتنبّه بدايةً إلى أبعادها السياسية. وكانت الأمّة بالنسبة إليه عربية أو مصرية أو عثمانية...

سادساً: كان من الطبيعي أن يحتلّ لبنان مساحة بارزة في أعمال المؤتمر بحيث أتى عدد مهمّ من المحاضرات يهتمّ بلبنان خاصة في ما يتعلّق بالجماعات الدينية والعربية، وذلك بدءاً من تدخّل السلطة الزمنية في شؤون السلطات الدينية (كما في المحاضرتين الأولَيَين)، وصولاً إلى وضع الأقليات سياسياً واجتماعياً واقتصادياً.

ج. الراسي تناولت تدخلا سياسياً في مجمع كنسي لطائفة الروم الأرثوذكس، في النصف الأول من القرن السابع عشر، عُقد في رأس بعلبك لتعيين مسؤول على الطائفة. وكانت الطائفة تعاني أزمة داخلية. وكان التنافس بين مقرّبين لزعامتين سياسيتين متنافرتين وهما الأمير فخر الدين الثاني وآل سيفا. ولقد شارك الأمير نفسه في هذا المجمع وكان من الطبيعي أن ترجح كفة "مرشّحه" وكانت الغلبة إذاً للأمير وذلك بحسب ما استُنتج من الوثائق ومنها المعاصر.

ج. نخّول قدّم تحليلاً لوثائق تلقي الضوء على اهتمام الأمراء الشهابيين بشؤون كنسيّة وعلى تدخّلهم المباشر فيها. وهو قدّم حالتين تتعلقان بالبطريركين المارونيين يعقوب عوّاد وطوبيا الخازن على عهد الأميرين ملحم ويوسف الشهابيين. والتدخل كان في سيامة الأساقفة أو الانتقام من الأساقفة أو في إعمار الأديرة. وكان الاستنتاج البديهي بأن السلطة الزمنية تحاول التأثير على السلطة الكنسية للتخفيف من نفوذ هذه الأخيرة المتزايد في جبل لبنان.

ن. الأحمر اهتمّ بالأقليات العرقية في عكار في القرن الثامن عشر وعلى الأخص بكل من الأكراد والتركمان. فالأكراد استوطنوا عكار منذ عهد المماليك واستمرّت هجرتهم إليها حتى أواسط القرن الثامن عشر حتى غادر معظمها إلى ديارهم الأصلية، بينما اندمج الباقون مع السكان المحليين. أما التركمان، الذين كان مجيئهم إلى عكار على عهد السلطان سليم الأول، فاختلط معظمهم مع مرور الوقت بالسكان المحليين، بينما احتفظ بعضهم بلغته الأصلية وما زالوا.

ف. حبلص عالج وضع اليهود والمسيحيين في طرابلس، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وكانت المعالجة من خلال حركة سوق المدينة وتموضع منازل الطوائف الدينية عامة. أما أبرز الاستنتاجات فكانت: "انغماس" المسيحيين في المجتمع ومشاركة الأكثرية المسلمة في الزراعة والملكية؛ ومساعدة المسلمين لهم في بناء كنيستهم؛ انعزال اليهود في حيّ خاص؛ تنافر بين المسيحيين واليهود وشكاوى في ما بينهم؛ تساهل الولاة في جباية الجزية من أهل الذمة.

ح. سليمان بحث هو أيضاً وضع الأقليات غير المسلمة من نصارى ويهود في

طرابلس، لكن في القرن التاسع عشر. فاهتمّ بالعلاقات بين الطوائف المسيحية، وبين هذه
واليهود، وبعدها بين مختلف الطوائف.. كما بحث في العلاقة بين الأقليات والسلطة إدارياً
وسياسياً لينتهي إلى توضيح دور النصارى واليهود في اقتصاد المدينة وتحديد المهن والحِرَف
التي كانت تتعاطاها تلك الأقليات. ثم كانت مقارنة للوضع الاجتماعي لهذه الأقليات مع
وضع الأكثرية المسلمة في المدينة.

ع. بهراميان تناول الاهتمام الإيراني، في القرن التاسع عشر، بالشؤون الداخلية
العثمانية وذلك من خلال منازعات درزية – عثمانية. وعرض لوثائق تشرح واقع الدروز
والنزاعات الطائفية في لبنان، في القرن التاسع عشر، وهي وثائق عائدة لوزارة الشؤون
الخارجيّة الإيرانية. ويفسّر الباحث هذا الاهتمام بتردّي العلاقات الإيرانية العثمانية بحيث
عمدت الدبلوماسية الإيرانية في استنبول إلى رصد الأوضاع الاجتماعية والسياسية في أنحاء
السلطنة لاستغلاله كنقطة ضعف.

ق. الصمد توقف عند مسألة حسّاسة ألا وهي المتعلّقة بالامتيازات والخمور في
طرابلس على عهد بربر آغا وهي تقع في سياق ما اعتبر تجاوزاً للامتيازات الأجنبيّة. إن
الصدام كان حاصلاً بين بربر آغا متسلّم طرابلس والقنصل الفرنسي في المدينة حول
إدخال الخمور إليها بحجة ضرورة استعمال الخمر في إتمام الصلاة عند المسيحيين. ودارت
المسألة حول ما اذا كان سماح الآغا للقنصلية الفرنسية والمعتمديّة البريطانية باستيراد الخمر
يعني سماحاً لتجارة الكحول أو لتعاطيها، والأمران ممنوعان...

ب. لبكي قدّم تحليلاً يعتمد على الأرقام للدور الاقتصادي لرجال الأعمال
المسيحيين في بيروت وجبل لبنان في عهد المتصرّفية. فالمسيحيون الذين كانوا يشكّلون
الأكثرية استفادوا في عدّة مجالات من التوسّع الأوروبي التعليمي والثقافي والاقتصادي
والمالي... وهم احتلّوا بالتالي موقعاً رئيسياً في التطور الاقتصادي. وبرز دورهم الراجح في
المهن الحرّة وفي الأعمال كما في الأوساط الحرفية. وهذا يؤكد تاثيرهم التالي على نموّ
البلاد وموقعهم فيها.

ج. أبو جوده أبرز العناصر المكوّنة للفكر القومي اللبناني في النصف الثاني من
القرن التاسع عشر. هدف البحث في هذا الموضوع إلى الوصول إلى جذور هذا الفكر

الشامل لكل ما كتب في شأن الأمّة والدولة والقوميّة والأقليّة والهويّة والانتماء. واعتمد
على مقاربة المسألة اعتماداً على الأكثرية والأقليّة. أما الإطار، فهو الإصلاحات العثمانية
التي أعطت الرعايا حقوقاً في ما يتعلّق بأشخاصهم وأموالهم ومعتقداتهم، فكان لبنان مختبراً
فكرياً للبحث في قومية الإنسان.

وأخيراً، يمكن القول إنّ المؤتمر كان مناسبة لبحث موضوع تاريخي محوري لجهة
طرحه أولاً مسألة حسّاسة بذاتها، وثانياً لكيفيّة تعاطي المشاركين بالموضوعية الممكنة
نظراً، في آن واحد، إلى الوقائع كما إلى الوثائق المعتمدة. إذ ننشر أعمال هذا المؤتمر الذي
أغنى، بلا شكّ، كافة المشاركين من محاضرين وحضور، نتمنّى الفائدة للقارئ المستطلع
والباحث عن صفحات ماضية حاضرة في بعض جوانبها على الأقلّ.

الحماية الفرنسيّة للأقليّات غير المسلمة في السلطنة العثمانيّة

د. أنطوان حكيّم*

لا يمكن الكلام عن الحماية الدينيّة التي مارستها بعض الدول الأوروبيّة، وعلى رأسها فرنسا، تجاه المسيحيّين داخل السلطنة العثمانية، إلاّ في إطار الاتفاقيّات التي نطلق عليها بالعربيّة تسمية "الامتيازات" والتي تُعرف بالفرنسية بالـ "capitulations"[1].

إنّ هذه التسمية هي في نظري غير دقيقة وغير علميّة لأنّها لا تعبّر عن الواقع التاريخي لولادة الاتفاقيّات المذكورة، بل تعطي انطباعاً خاطئاً بأن هذه فُرضت على الدولة الاسلاميّة من قِبَل الدول الأوروبية بغية الحصول على امتيازات، بينما الواقع هو غير ذلك: هدفت تلك الاتفاقيات، في الأساس، إلى تنظيم وجود المسيحيين الذين ينتمون إلى دار الحرب وتنظيم تحرّكاتهم داخل الدولة الاسلامية، وهؤلاء هم المستأمنون في دار الإسلام. من الأفضل إذاً، بحسب رأينا، أن تُطلق على هذه الاتفاقيات تسمية "عهود الأمان" أو "عهود المستأمنين"، يقابلها "عهد أهل الذمّة" الذي ينظم وجود أهل الكتاب الذين ينتمون

---

* أستاذ في كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة في الجامعة اللبنانية، الفرع الثاني، ورئيس قسم التاريخ سابقاً.

(١) يُراجع حول هذا النظام:
art. “Imtiyazat”, *Encyclopédie de l’Islam*, nouv. éd., III, pp. 1207-1225; M. BELIN, *Des capitulations et des traités de la France en Orient*, Paris, 1870; A. BENOIT, *Etude sur les capitulations entre l’Empire ottoman et la France et sur la réforme judiciaire de l’Egypte*, Nancy, 1890; B. HOMSY, *Les capitulations et la protection des chrétiens au Proche-Orient*, Harissa, Liban, 1956; G. PELISSIE du RAUSAS, *Le régime des capitulations dans l’Empire ottoman*, 2 tomes, Paris, 1902 et 1905; F. REY, *La protection diplomatique et consulaire dans les Echelles du Levant*, Paris, 1899.

إلى دار الإسلام، داخل المجتمع الاسلامي(١). نشير هنا إلى أن العثمانيين كانوا يسمّون الاتفاقيات المذكورة "عهدنامه".

إنّ الفرق بين "عهد أهل الذمّة" و"عهد المستأمنين" هو أن الأوّل هو ثابت، قائمٌ من الوجهة الشرعية على آيات قرآنية وعلى التقاليد المتبعة منذ عهد النبي؛ أهمّ تلك الآيات، الآية ٢٩ من سورة التوبة التي تفرض الجزية على أهل الذمّة، وهذا نصُّها: "قَاتِلوا الذينَ لا يؤمِنونَ با للهِ ولا باليَومِ الآخر ولا يحرِّمونَ ما حَرَّمَ ا للهُ ورسولُه ولا يَدينون دِيْنَ الحَقِّ مِنَ الذينَ أوتُوا الكتابَ حتّى يُعطوا الجزيةَ عن يدٍ وُهمْ صاغِرون"، والآية ٤٧ من سورة المائدة التي تمنح أهل الذمّة الاستقلاليّة القضائيّة، وهذا نصُّها: "وَلْيَحْكُمْ أهلُ الإنجيلِ بما أنْـزَلَ ا للهُ فيهِ ومَنْ لَمْ يَحْكُمْ بما أَنْزَلَ ا للهُ فَأُولئِكَ هُمُ الفاسِقُون". أمّا الثاني، "عهد المستأمنين، فإنّه يخضع لاعتبارات عديدة، أهمها طبيعة العلاقة القائمة بين الحاكم المسلم الذي يمنح هذا العهد والدولة التي ينتمي إليها المستأمنون. لذا كانت تلك العهود تُمنحُ لفترة زمنيّة محدّدة وكانت شروطها قابلةً للتعديل.

سأحاول في هذا العرض الموجَز أن أرسم الإطار التاريخي لنظام الحماية الدينية الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعهود الأمان، سأتكلّم بعد ذلك عن المجموعات التي استفادت من الحماية الفرنسية وسأنهي عرضي بمحاولة تقويم لهذه الحماية، مركّزاً على انعكاساتها الإيجابيّة والسلبيّة وعلى حدودها الفعليّة.

١ – التطوّر التاريخي لنظام الحماية المدنية والدينيّة.

يعود هذا النظام بجذوره إلى القرون الأولى للإسلام، لكنّنا لا نملك نصوصاً واضحة بهذا الخصوص. ربّما كان الأمبراطور شارل الكبير (Charlemagne) أوّل رئيس دولةٍ أوروبي حاول، في أواخر القرن الثامن الميلادي ومطلع التاسع، أن يقيم علاقةً وديّةً مع

(١) راجع:
Claude CAHEN, art. "Dhimma", *Encyclopédie de l'Islam*, II, Leyde, Paris, 1977, pp. 234-238; Antoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth, 1958 (394 p.).

الخلفاء المسلمين في المشرق بهدف حماية الأراضي المقدسة في فلسطين، وكذلك حماية الحجاج المسيحيّين.

هناك نوع من الاتفاقيات عرفتها الدولة البيزنطية كما عرفتها المقاطعات الصليبيّة في المشرق في القرون الوسطى ومملكة قبرص في ما بعد(١)، وكانت هذه تمنح التجار الأجانب بعض الامتيازات الضريبية والقضائيّة. على الرغم من وجود أوجُهِ شَبَهٍ بينهاوبين عهود المستأمنين، فإنّها تختلف عنها في الجوهر لأنها كانت قائمةً بين شعوب من ديانة واحدة، بينما عهود المستأمنين قائمة بين مسلمين ومسيحيين وإنّ الإسلام يعتبر أن أهل الكتاب مصابين بنوع من "عدم الأهلية"(٢) يحول دون تطبيق شرائع المسلمين عليهم. من هنا توجّب إيجادُ أطرٍ قانونية خاصة بهم، فكان عهد أهل الذمّة وكانت عهود الأمان.

إنّ أقدم نصوص عربية وصلت إلينا في هذا الخصوص تعود إلى القرن الثاني عشر الميلادي وهي صادرة عن الأندلس أو مصر أو سوريا وقد سُمّيت فيها هذه العهود "الأمان" أو "كتاب الأمان" أو "الصلح" أو "الشروط" أو "المرسوم"(٣).

إستقرّت في القرون الوسطى، قبل الحملات الصليبيّة وخلالها وبعدها، مجموعات من التجار الأوروبيين في سوريا ومصر وفي افريقيا الشمالية. كانت هذه المجموعات تعيش في المدن الداخلية وفي المرافئ، في أبنية خاصة تعرف بالفنادق. وكانت كلُّها تملك "عهود أمان" صادرةً عن الحكام المسلمين. في عام ١٢٧٠ مثلاً، عقد ملوك فرنسا وصقليّة ونافاريا اتفاقاً مع حاكم تونس سُمح بموجبه للمسيحيين الأوروبيين بمزاولة الأعمال التجارية وبإقامة الصلوات في كنائسهم(٤). كان سلاطين السلاجقة في آسيا الصغرى قد مَنحوا، هم أيضاً، منذ مطلع القرن الرابع عشر، عهوداً مماثلة للتجار القبارصة والبندقيين. إنّ أقدم نصّ وصل إلينا من آسيا الصغرى يعود تاريخه إلى العام ١٣٤٨ وهو جزء من

(١) راجع حول هذه الاتفاقيّات:
Francis REY, *op. cit.*, pp. 37-102.

(٢) راجع:
Jacques THOBIE, *Intérêts et impérialisme français dans l'Empire ottoman (1895-1914)*, Paris, 1977, p. 16.

(٣) راجع:
Art. "Imtiyazat", *Encyclopédie de l'Islam*, sup. cit., p. 1207.

(٤)
F. REY, *op. cit.*, p. 105.

معاهدة صلح عقدها السلاجقة مع الحلف المقدّس الذي كان يضمّ آنذاك الحكومة البابويّة وفرسان رودس والبندقيّة وقبرص[(1)].

عندما وصل قانصو الغوري إلى الحكم في مصر عام ١٥٠١، كانت العلاقات بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي متوترةً وذلك على أثر سقوط غرناطة وطرد العرب من الأندلس وعلى أثر اكتشاف البرتغاليين رأس الرجاء الصالح، ممّا قضى على تجارة مصر مع الهند وأوروبا عبر البحر الأحمر. وقد اتّخذ الغوري إجراءاتٍ صارمةً ضدّ التجار الأوروبيين وضدّ الحجّاج المسيحيين، وضدّ الآباء الفرنسيسكان المؤتمنين على الأراضي المقدّسة في فلسطين، ممّا دفع ببعض ملوك أوروبا، ومن بينهم ملك فرنسا لويس الثاني عشر، إلى إرسال وفود إلى مصر لاسترضاء السلطان المملوكي، وقد نجح الملك الفرنسي في مسعاه، فوضع الغوري الأراضي المقدّسة تحت حمايته وسمح للرهبان الفرنسيسكان[(2)] بالعودة إلى مزاولة مهامهم كما من قبل. وكان لفرنسا في عهد الغوري قنصل يقيم في الإسكندرية اسمه فيليب دو باريس (Philippe de Parès)[(3)].

قبل سقوط القسطنطينيّة بيد محمد الثاني وقبل الفتح العثماني لسوريا ومصر في عامَي ١٥١٦-١٥١٧، كان التجار الأوروبيون المزوّدون بعهود أمان منتشرين في مختلف أقطار العالم الإسلامي. لم يُدخل العثمانيون أيّ تجديد في هذا المجال. إن سياستهم هي امتداد طبيعي لسياسة سلاجقة آسيا الصغرى ولسياسة المماليك ولسياسة حكام افريقيا الشمالية، وقد سَهِرَ السلاطين كي يأتي نص الاتفاقية أو "العهدنامة" كما كانوا يسمّونه مطابقاً لأحكام الفقه الإسلامي، وكان شيخ الاسلام يوافق على مضمون النص قبل

(1) Art. "Imtiyazat", *Encyclopédie de l'Islam, sup. cit.*, p. 1212.

(2) إستقرّ الرهبان الفرنسيسكان منذ العام ١٢١٧ في الأراضي المقدّسة في فلسطين، ولكنّهم اضطروا إلى مغادرتها مع الصليبيين في أواخر القرن الثالث عشر، ولم يعودوا إليها إلاّ في العام ١٣٣٣. أما في مصر فيعود وجودهم أيضاً إلى مطلع القرن الثالث عشر ولكنه كان متقطعاً، ولم يصبح دائماً إلا بتداءً من القرن السادس عشر. راجع:
Article "François (ordre de saint. Les Franciscains)" in: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t.XVIII, Letouzey et Ané, Paris, 1977, col. 879 ss.

(3) F. REY, *op. cit.*, p. 107.

توقيعه. ولكي يُعطى الحربيّ "العهدنامه" كان عليه أن يتقدّم بطلب بهذا الخصوص إلى السلطان وان يصرّح بأنه سيحافظ على صداقة المسلمين وعلى السلام معهم. وإذا أخلّ المستأمن بهذا الالتزام يحقّ آنذاك للسلطان أن يسترجع منه "العهدنامة"[(1)].

جدّد السلطان سليم، بعد استيلائه على سوريا، كل الاتفاقيات التجارية التي كان المماليك قد عقدوها مع الدول الأوروبية، ومن بينها واحدة موقعة مع فرنسا. ولكن العلاقات مع هذه الدولة ازدادت صلابةً في عهد سليمان القانوني، إذ سعى فرنسوا الأوّل إلى التقرّب من العثمانيين وطلب مساعدتهم لفك الطوق الذي كان قد ضربه حول فرنسا شارل الخامس (Charles Quint) ملك اسبانيا وامبراطور النمسا. بدأ النفوذ الفرنسي، منذ ذلك التاريخ يزداد شيئاً فشيئاً داخل السلطنة.

إنّ أوّل "عهدنامه" حصلت عليه فرنسا يعود إلى العام ١٥٦٩، أمّا اتفاقيّة ١٥٣٥ التي تتكلّم عنها بعض المصادر فلم تكن سوى مجرّد مشروع لم يُوقّع عليه قط[(2)]. ولما كان السلطان يعطي هذه العهود باسمه الشخصي ولمدّة حكمه فقط، فكان يتوجب طلب تجديدها من خَلَفِه عند وفاته. وقد جُدِّدَت العهود المعطاة إلى الفرنسيين عدة مرات وجرى آخر تجديد عام ١٧٤٠. وقد أكّد السلطان في المادة ٨٥ من "عهدنامه" ١٧٤٠ أن كل ما ورد فيه يكون ساريَ المفعول خلال حكمه ويبقى ساريَ المفعول خلال حكم خلفائه[(3)]. لذا، لم يعد ضرورياً أن يُجَدّد في ما بعد.

إنّ "العهدنامه" الأوّل الذي حصلت عليه فرنسا في العام ١٥٦٩ كان ذا طابع

(1) Art. "Imtiyazat", *Encyclopédie de l'Islam*, sup. cit., pp. 1208-1209.

(2) راجع حول هذه الاتفاقية:
G. ZELLER, "Une légende qui a la vie dure: les capitulations de 1535", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, II, avril-juin 1955, pp. 127-132; art. "Imtiyazat", *sup. cit.*, p. 1213, 1ère colonne; texte de cette "capitulation" dans Gabriel NORADOUNGHIAN, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire ottoman*, t.I, Paris, Leipzig, Neuchatel, 1897, pp. 83-87.

(3) راجع نصّ "العهدنامه" الذي أعطي للفرنسيين عام ١٧٤٠ في:
Le Baron I. de TESTA, *Recueil des traités de la Porte ottomane avec les puissances étrangères*, I, Paris, 1864, pp. 186-210; G. NORADOUGHIAN, *op. cit.*, I, pp. 277-300.

تجاري محض، وقد أُعفيَ بموجبه التجار الفرنسيون من بعض الرسوم وسمح لهم بالإقامة وبالتنقل داخل السلطنة وبممارسة دينهم وبزيارة الأماكن المقدّسة في فلسطين وبالملاحة بحريّة في البحار الخاضعة للسلطنة وبإصلاح سفنهم، وقد حماهم "العهدنامه" ايضاً من أخطار القرصنة. يُضاف إلى ذلك أنهم كانوا يتمتّعون بحصانة قضائية، فلا يمكن أن يُحاكَموا إلاّ في المحاكم القنصليّة، باستثناء الحالات التي يكون فيها أحد المتنازعين مسلماً[1].

لقد جُدِّد "العهدنامه" الفرنسي للمرة الثانية عام ١٥٨١ وللمرّة الثالثة عام ١٥٩٧ وللمرة الرابعة عام ١٦٠٤. وكانت العلاقة بين فرنسا والسلطنة خلال تلك السنوات وديّة للغاية، لذا استطاع الفرنسيون أن يضيفوا بعض البنود على النص الأصلي وقد اعترف السلطان، في "عهدنامه" ١٦٠٤، بحق ملك فرنسا في حماية الحجّاج المسيحيين المتوجهين إلى القدس وكذلك بحماية الرهبان الفرنسيسكان المؤتمنين على الأراضي المقدّسة في فلسطين[2].

جُدِّد "العهدنامه" المُعطى للفرنسيّين في سنة ١٦٧٣ في عهد لويس الرابع عشر، وقد أضيفت على النص السابق بعض البنود التي أعطت فرنسا حق حماية الأساقفة والرهبان الكاثوليك والكنائس التابعة لرعاياها في إزمير وصيدا والاسكندرية وفي عدد من المدن الأخرى، كما اعترفت المادة الثالثة المضافة بحقها في حماية الرهبان الكبوشيين واليسوعيين[3].

هكذا أُدخل مبدأ الحماية الدينيّة على نصوص تلك العهود التي كانت، في الأساس، تجاريّةً محضاً. ثمّ تطوّر هذا المبدأ، كما سنرى في سياق البحث، حتى شمل الكاثوليك الأوربيين كافةً من فرنسيين وغير فرنسيين. وقد حاول لويس الرابع عشر أن يطبّقه حتى

(١) راجع حول هذه النقاط:
J.-C.-A. GAVILLOT, *Essai sur les droits des Européens en Turquie et en Egypte*, Paris, 1875, pp. 114-123.

(٢) المادتان الرابعة والخامسة من "عهدنامه" سنة ١٦٠٤. راجع النصّ في:
G. NORADOUNGHIAN, *op. cit.*, I, pp. 93-102.

(٣) النصّ في المصدر عينه، I, pp. 136-145.

على الكاثوليك العثمانيين، أي على رعايا السلطان، ولكنّه ووجِهَ برفضٍ قاطع من قِبَل الباب العالي.

٢ – المستفيدون من الحماية.

قبل الغوص في موضوع الحماية الدينيّة، نذكّر هنا بأن المستفيدين من الحماية المدنيّة كانوا ينتمون إلى فئات مختلفة. نجد بينهم، بالإضافة إلى الفرنسيين والأوروبيين، العديد من رعايا السلطان الذين كانوا يشغلون وظائف مرتبطة بنشاطات الفرنسيّين في الشرق. نذكر من بين هؤلاء القناصل الذمّيين الذين عيّنهم ملوك فرنسا في جزر الأرخبيل اليوناني وفي بعض المدن والمرافئ الأخرى، ومنها بيروت[1]، كما نذكر مساعدي القناصل الذين غالباً ما اختيروا من بين السكان الأصليين وكذلك المترجمين والحرّاس الذين استخدمهم السفراء والقناصل والتجار كما استخدمتهم الرهبانيات الأجنبية. كان كلٌّ من هؤلاء يُسلَّم براءة سلطانية تعترف بوظيفته وتمنحه الإمتيازات التي كانت للفرنسيين وتعفيه بالتالي من الضرائب التي يدفعها الرعايا.

كان الباب العالي يسلّم تلك البراءات إلى السفراء لقاء مبلغ من المال، فيوزّعها هؤلاء بعد ذلك على مستخدَميهم، وكانوا أحياناً يبيعونها إلى تجّار كبار فيتخلّص هؤلاء بفضلها من دفع الضرائب ويتمتّعون بالحصانة القضائية التي كانت للفرنسيّين. وكانت البراءات وراثية تنتقل من الأب إلى الإبن[2].

إزداد الطلب على البراءات، فازداد عددها حتى تجاوز حدودَ المعقول، ممّا حمل الباب العالي على إصدار تنظيم جديد للقنصليات الأجنبيّة، عام ١٨٦٣، منع بموجبه السفراء من تعيين قناصل مساعدين من رعايا السلطان إلاّ في الحالات الاستثنائية وبعد الحصول على

(١) حول تعيين قناصل من آل الخازن في بيروت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، راجع:
René RISTELHEUBER, *Traditions françaises au Liban*, Paris, 1918, pp. 173-219.

(٢) يُراجع، حول اللجوء إلى البراءات في السلطنة العثمانيّة:
G. PELISSIE du RAUSAS, *op. cit.*, II, pp. 33 ss.; F. REY, *op. cit.*, pp. 244 ss.; art. "Berat" et "Beratli", *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., I, pp. 1205-1206.

موافقة الحكومة العثمانيّة، كما حدّد عدد المترجمين والحرّاس الذي يحق للأجانب استخدامهم وذلك على الشكل التالي:

- أربعة مترجمين وأربعة حرّاس لكل قنصل عام،
- ثلاثة مترجمين وثلاثة حرّاس لكلّ قنصل،
- مترجمان وحارسان لكلّ قنصل مساعد،
- مترجمٌ واحد وحارسٌ واحد لكلّ مؤسّسة دينيّة أجنبيّة. يُسلَّم كلُّ مترجم وكلُّ حارس براءةً يحتفظ بها ما دام في الوظيفة ويتخلّى عنها بعد ذلك(١).

إنّ الحماية التي كانت تؤمّنها تلك البراءات هي حماية مدنيّة مرتبطة بالوظيفة ولا علاقة لها بالدين. لكن المستفيدين منها كانوا بأكثريّتهم الساحقة من أهل الذمة وبنوع خاص من الأرمن واليونان واليهود.

إنّ الحماية المدنيّة هي حماية خاصة وفردية، وقد نشأت بهدف الدفاع عن مصالح خاصة. إنّ الشخص الذي يتمتّع بها يُعتبر من رعايا الدولة الحامية وتتعامل معه السلطات العثمانية على هذا الأساس. أمّا الحماية الدينية فلها طابع عام، وهي تدافع عن مصالح جماعيّة ومصالح الكنيسة الكاثوليكية ككل. كانت تلك المصالح، في الواقع، مجسّدة على الأرض بأديرة وبرهبانيات أوكل إليها نشر الإيمان الكاثوليكي في السلطنة، لكنّ الرباط الذي يشدّها إلى الدولة الحامية كان ضعيفاً(٢).

مورست الحماية الدينيّة الفرنسيّة لمصلحة فئتين من الأشخاص والأمكنة: تضمّ الفئة الأولى الإرساليات الكاثوليكيّة الأجنبيّة وأديرتها وكنائسها كما تضمّ الأماكن المقدّسة في فلسطين والحجّاج المسيحيين الأجانب وأخيراً راية أورشليم. أمّا الثانية فتضمّ اليهود والمجموعات المسيحيّة العثمانية التي اعتنقت الكثلكة، ومنها: كاثوليك الأرخبيل اليوناني وكاثوليك ألبانيا المعروفون بالمرديت (Mirdites) وموارنة لبنان وقبرص والكنائس الكاثوليكية الأخرى في الأناضول والولايات السورية والعراق ومصر.

---

(١) راجع نصّ تنظيم ١٨٦٣ في: Baron I. de TESTA, *op. cit.*, I, pp. 228-232.

(٢) Pélissié du RAUSAS, *op. cit.*, II, pp. 134-135.

لقد فتحت "العهود" التي نحن في صددها الباب أمام ملوك فرنسا للتدخل كلّما سمحت لهم الظروف لحماية المصالح الكاثوليكية في السلطنة. وقد بلغ هذا التدخل ذروته في القرنين السابع عشر والثامن عشر. كان ملوك فرنسا في البدء يعتبرون أنفسهم حماةً لكلّ الكنائس المسيحيّة في الشرق، أكانت كاثوليكيّة أم غير كاثوليكية، أكانت داخل حدود السلطنة أم خارجها، في بلاد فارس مثلاً. إنّ الإرشادات الخطيّة التي كان الملوك يزوّدون بها سفراءَهم في استنبول(١) تظهر ذلك بوضوح. لكن دخول روسيا بقوّة على الخط غيّر المعادلة. وقد بدأ التدخل الروسي في موضوع الحماية الدينيّة مع بطرس الأكبر، وتبلورت معالمه في معاهدة القسطنطينية عام ١٧٢٠ ثمّ في معاهدة بلغراد عام ١٧٣٩ وبلغ ذروته مع معاهدة كوجوك قَيْنرجي (Kutchuk Kaïnardji) عام ١٧٧٤ حيث اعتبر القيصر حامياً للأرثوذكس في السلطنة(٢).

هكذا تحوّلت الحماية الفرنسيّة شيئاً فشيئاً من حماية للمسيحيين إلى حماية للكاثوليك. وقد حاولت دولٌ أخرى، منها النمسا واسبانيا، منافسة فرنسا في ميدانها الكاثوليكي، ولكنّها لم تُفلِحْ. ظلّت الحماية النمساويّة محصورةً في منطقة البلقان(٣).

أ – حماية الأوروبيين وكنائسهم وأديرتهم.

نجد في نصوص الإرشادات التي كان الملوك يزوّدون بها سفراءَهم في السلطنة العثمانية تركيزاً على مسألة الحماية الدينية إذ إنّها أُدرجت في رأس لائحة الأمور التي

---

(١) راجع:

Recueil des instructions aux ambassadeurs et ministres de France, t.XXIX, *Turquie*, Par Pierre DUPARC, CNRS, Paris, 1969 (509 pages).

(٢) راجع المواد ٧، ٨، ٩، ١٤، ١٦، ١٧ و٢٣ من اتفاقيّة كوجوك قَيْنَرجي: النص الكامل في:
G. NORADOUNGHIAN, *op. cit.*, I, pp. 319-334.

راجع ايضاً:

Art. "Kücük Kaynardja", in *Encyclopédie de l'Islam*, t.V, pp. 312-313; Albert SOREL, *La Question d'Orient au XVIIIème siècle*, Paris, 1902, pp. 253-264.

(٣) F. REY, *op. cit.*, p. 334.

يتوجب على السفير الاهتمام بها، وذلك قبل الشؤون التجارية والسياسية. وقد حدّدت تلك النصوص الأشخاص والجماعات والأمكنة التي تطالها الحماية وهي كالآتي:

– **الأماكن المقدّسة في فلسطين والرهبان الفرنسيسكان الذي يشرفون عليها.** كانت هذه الأماكن موضوع خلاف دائم بين الكاثوليك، من جهة، والأرثوذكس والأرمن من جهة ثانية. وكان الباب العالي يميل إلى مناصرة الأرثوذكس والأرمن كونهم من رعايا السلطان ومرتبطين بالمسلمين بعهد أهل الذمّة. كان السلطان قد اعترف ببطريركَي هاتين الكنيستين اللذين يسكنان في السلطنة كرئيسين لكلّ الكنائس المسيحيّة. إنّ مركز القرار بالنسبة إلى الأرثوذكس والأرمن كان إذاً عثمانياً. أما بالنسبة للكاثوليك فكان في أوروبا وفي روما بالتحديد. يُضاف إلى ذلك أن علاقة البابا بالباب العالي لم تكن دائماً وديّة، إذ لم يتردّد البابا يوماً في الدخول في تحالفات عسكرية موجّهة ضدّ السلطنة. نذكّر هنا بأن أكبر هزيمة بحرية مُني بها العثمانيون في المتوسط كانت معركة لوبانت (Lépante) عام ١٥٧١ وقد شارك فيها أسطول البابا إلى جانب أساطيل البندقية واسبانيا وجنوى.

بدا ملوك فرنسا، في محاولتهم إبقاءَ الأماكن المقدّسة أو على الأقل القسم الأكبر منها في قبضة الكاثوليك، وكأنّهم يجذّفون عكسَ التيار، لذا لم يتردّدوا في وضع رصيدهم الشخصي في كفّة الميزان، فكانوا دائماً يطلبون من سفرائهم تذكير السلطان بالصداقة التاريخيّة التي تربط بين أسرتيهما الحاكمتين وكذلك بين دولتيهما. وقد استطاعوا بفضل ذلك المحافظة على المصالح الكاثوليكيّة في فلسطين وعلى وجود الفرنسيسكان في الأراضي المقدّسة. وترتبط بحماية الأراضي المقدّسة حماية الحجّاج المسيحيين(١) وحماية راية أورشليم.

– **راية أورشليم.** لقد جرت العادة، منذ القرن الخامس عشر، أن ترفع بعض السفن في المتوسط راية أورشليم، وهذه تعود بتاريخها إلى العهد الصليبي. يبدو أن السفن التي رفعت في البدء هذه الراية كانت مكرّسة لنقل الحجّاج المسيحيين. ولكن، مع الوقت، سُمح لسفن تجارية عادية باستعمالها وكان آباء الأراضي المقدّسة يمنحون ربابنةَ السفن هذا الحق مقابلَ مبالغَ معيّنة. وقد قَبِل ملوك أوروبا بهذه العادة كما قبلَ بها الباب العالي

---

(١) F. REY, *op. cit.*, p. 313; P. DUPARC, *Recueil...*, *sup. cit.*, p. 38: instructions à Denis de la Haye - Vantelet, 22 août 1665.

واعتبر الجميعُ فرنسا حاميةً لتلك الراية(١).

– **الرهبانيات الكاثوليكيّة الأوروبيّة الأخرى.** بالاضافة إلى آباء الأراضي المقدّسة، أولى ملوك فرنسا رهبانيات أخرى عنايةً خاصة وأهمّها رهبانيّتا الكبوشيين واليسوعيين. كان الكبوشيون قد استقرّوا في غلاطية في آسيا الصغرى منذ العام ١٦٢٣ ثمّ انتشروا بسرعة في مختلف ولايات السلطنة(٢)، وكان لهم أديرةٌ في اسطنبول وازمير وحلب وصيدا ودمشق وبيروت وعكا وجبل لبنان، وكذلك في بلاد ما بين النهرين وبلاد فارس وقبرص والأرخبيل اليوناني ومصر. أمّا اليسوعيّون، فكان لهم ديران رئيسيّان، أحدهُما في عينطورة في لبنان والثاني في القسطنطينيّة، كما كانت لهم إرساليّة في بلاد القرم يؤمّن مصاريفَها ملكُ فرنسا من أموال الدولة(٣). ولمّا ألغيَت الرهبنة عام ١٧٧٣، انتقلت أديرتُها إلى العازاريين(٤).

إنتشرت داخل السلطنة رهبانيّات أخرى، منها الآباء الكرمليّون والدومينيكان وغيرهم.

إن المنافسة بين هذه الرهبانيات والخلافات التي كانت تنشأ بينها وبين الإكليروس الأرثوذكسي والأرمني كانت تسبّب المتاعب للقناصل الفرنسيين وللسفارة في استنبول(٥) ولاسيّما أنّ قسماً من الرهبانيات كان يتلقى أوامره مباشرةً من مجمع نشر الإيمان في روما الذي كان قد أنشئ عام ١٦٢٢. نجد في الإرشادات الملكيّة المعطاة للسفراء في استنبول مقاطعَ عديدة مكرّسة لهذا الموضوع، تطلب من السفراء اعتماد سياسةٍ حكيمة بعيدة عن التطرّف، والعمل على إحلال الوفاق بين مختلف الرهبانيّات وعلى طمأنة رجال الدين

---

(١) F. REY, *op. cit.*, pp. 376-384.

(٢) حول الإرساليات الأوروبيّة داخل السلطنة العثمانية، يُراجع:
G. de VAUMAS, *L'éveil missionnaire de la France*, Lyon, 1942, Livres II et IV.

(٣) P. DUPARC, *op. cit.*, pp. 189 et 212.

(٤) *Ibid.*, pp. XXIX et 471.

(٥) F. REY, *op. cit.*, pp. 342 et 339.

الأرثوذكس والأرمن وعلى إقناعهم بأن الوجود الكاثوليكي في السلطنة لا يهدّد كنائسَهُم ومصالحَهُم بل إنّه يعود بالمنفعة على الجميع(١).

ب – حماية اليهود والكاثوليك العثمانيين.

نصل الآن إلى الحماية التي استفادت منها مجموعات ذمّية من رعايا السلطان ونبدأ بالكلام عن اليهود.

بعد أن طُرد هؤلاء من اسبانيا سنة ١٤٩٢، انتقل قسمٌ منهم إلى الديار الاسلاميّة بينما استقرّ آخرون في هولندا وفي إيطاليا. وقد استقبلت توسكانة عدداً منهم حيث شكّلوا جزءاً كبيراً من سكان مرفئها الرئيسي ليفورنا. ولّما لم يكن لتوسكانة سفيرٌ في اسطنبول، التمس يهود ليفورنا الحماية الفرنسيّة في مبادلاتهم مع السلطنة وحصلوا عليها(٢).

إنتقلت بعض العائلات اليهوديّة من إيطاليا إلى مرسيليا حيث سيطرت على قسم من التجارة، ممّا أثار قلق غرفة التجارة التي طالبت أكثر من مرّة بطرد المنافسين الجدد من المدينة. إستجاب (Colbert) لهذا المطلب فاستصدر مرسوماً ملكياً عام ١٦٨٢ أرغم بموجبه اليهود على مغادرة مرسيليا(٣).

كان اليهود المستقرّون في المرافئ والمدن العثمانية يتمتّعون بالحماية الفرنسيّة ولكنّهم كانوا ينافسون التجار الفرنسيين، وقد تذمّر هؤلاء بدورهم من هذا الوضع وطالبوا برفع الحماية عن اليهود. ولكن السفير الفرنسي والقناصل تردّدوا في الأمر لأن اليهود كانوا يتحمّلون جزءاً من الأعباء المتوجبة على القنصليات ولأن الفرنسيّين كانوا يخشون أن يلجأ اليهود إلى حماية إحدى الدول المنافسة لفرنسا كهولندا وانكلترا. صدر أخيراً بهذا الخصوص مرسومٌ في ٤ شباط ١٧٢٧ سُمح بموجبه لليهود ولغيرهم من الأجانب

(١) P. DUPARC, *op. cit.*, pp. 55 et 327.

(٢) F. REY, *op. cit.*, pp. 223-226.

(٣) F. REY, *op. cit.*, p. 228.

بالاحتفاظ بالحماية الفرنسيّة ولكنّه حظّر عليهم القيام بأي عمل تجاري بين السلطنة العثمانية وفرنسا وذلك بالاتجاهَين. أمّا تجارتهم مع إيطاليا ومع الدول الأخرى فظلّت حرّةً(١).

إنّ الحماية التي تمتّع بها اليهود كانت في الواقع حمايةً مدنيّة و لم تكن دينيّة، ولكنّها اتخذت طابعاً دينياً لأنّ هؤلاء حصلوا عليهما كمجموعة لا كأفراد.

إستفاد أيضاً من الحماية الفرنسية كاثوليك الأرخبيل اليوناني، وكان هذا الأرخبيل قد وقع تحت سيطرة البندقية منذ القرن الثالث، فانتشرت فيه الكثلكة على أثر ذلك، وأقام فيه البندقيون عدداً من الأساقفة. وعندما أخرج الأتراك البندقيين من الأرخبيل عام ١٦٦٩، انتقل الإرث الكاثوليكي فيه إلى فرنسا. وكان عدد الكاثوليك آنذاك في تلك الجزر يفوق المئة ألف شخص(٢). كان هؤلاء يتعرّضون بصورة شبه دائمة إلى مضايقات من قبل الأرثوذكس تصل أحياناً إلى حدّ الاضطهاد وإحراق الكنائس أو الاستيلاء عليها. وكان ملوك فرنسا وسفراؤها يتدخّلون في كل مرة لتهدئة الأوضاع(٣).

طالت الحماية الفرنسيّة أيضاً قبائل الميرديت (Mirdites) الكاثوليكيّة في ألبانيا الداخلية كما طالت موارنة لبنان وقبرص وكلّ الكنائس الشرقية التي اتّحدت مع روما، نذكر منها: كنائس الروم الكاثوليك والسريان الكاثوليك والأرمن الكاثوليك وغيرها(٤). وقد بلغت هذه الحماية أوْجَها في القرنين السابع عشر والثامن عشر وبنوع خاص في عهد الملكَين لويس الرابع عشر ولويس الخامس عشر.

لقد وجّهت ثورة ١٧٨٩ ضربةً قويّة إلى نفوذ فرنسا داخل سلطنة بني عثمان

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤١-٢٤٣. راجع أيضاً: *Histoire du commerce de Marseille*, publiée sous la direction de Gaston HAMBERT, t. V, *De 1660 à 1789, Le Levant*, par Robert PARIS, Librairie Plon, Paris, 1957, pp. 256-260; P. DUPARC, *op. cit.*, pp. 300 ss: instructions à Louis de Villeneuve, 1728.

(٢) F. REY, *op. cit.*, p. 357.

(٣) P. DUPARC, *op. cit.*, pp. 431-432: instructions à Saint-Priest, 17 juillet 1768.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٥ وما بعد، وص ٢١٢ وما بعد؛ راجع أيضاً: F. REY, *op. cit.*, pp. 362-364; P. GHALEB, *Le protectorat religieux de la France en Orient*, Avignon, 1913.

وجعلت الرهبانيات الأوروبيّة تبتعد عنها. شجّع ذلك النمسا على إعلان نفسها حاميةً للكاثوليك في الشرق، وقد اعترف لها الباب العالي بهذا الدور في المادة ١٢ من معاهدة سيستوفا (Sistova) التي عقدت في آب ١٧٩١(١). أتت بعد ذلك حملة بونابرت على مصر لتقضي على ما تبقّى من مصالح ونفوذ لفرنسا في الدولة العثمانيّة.

حاول بونابرت، بعد أن قبض على زمام الأمور في باريس، أن يعيد العلاقات مع الباب العالي إلى ما كانت عليه قبل عام ١٧٨٩. لذا أدرج، في معاهدة الصلح التي وقّعها مع العثمانيين في ٢٥ حزيران ١٨٠٢، مادةً تنصّ على وجوب العمل بكل العهود (capitulations) والاتفاقيات السابقة التي كانت قائمة من قَبْلُ بين الدولتين(٢). وفي عام ١٨٠٤، سمح بونابرت للإرساليات الفرنسيّة باستئناف نشاطها في الخارج ووجّه تعليماته إلى سفير فرنسا في استنبول للسهر على الإرساليات العاملة داخل السلطنة العثمانية(٣).

اتّبعت كل الحكومات التي تعاقبت على السلطة في باريس، طيلة القرن التاسع عشر، السياسة نفسها التي رسمها بونابرت. واضطرت فرنسا إلى اللجوء إلى السلاح والى خوض حرب القرم للدفاع عن دورها في الشرق ضدّ روسيا التي عملت على حماية الطوائف الأرثوذكسيّة داخل السلطنة وعلىحماية الأماكن المقدسة في فلسطين.

وقد اقترحت النمسا على فرنسا، على أثر الحرب الالمانية – الفرنسية عام ١٨٧٠ وسقوط نابليون الثالث، أن تشاركهاحماية تلك الأماكن، ولكن باريس رفضت الاقتراح رفضاً قاطعاً(٤). طرح الموضوع مجدّداً في مؤتمر برلين عام ١٨٧٨، لكنّ المؤتمرين اعترفوا، في المادة ٦٢ من معاهدة برلين(٥)، بحقوق فرنسا التاريخيّة في هذا الميدان وأصرّوا على عدم

(١) يُراجع نصّ تلك المعاهدة في: G. NORADOUNGHIAN, *op. cit.*, II, pp. 6-12.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٢؛ يُراجع أيضاً: Baron I. de TESTA, *op. cit.*, II, p. 146.

(٣) F. REY, *op. cit.*, pp. 349-350.

(٤) G. PELISSIE du RAUSAS, *op. cit.*, II, pp. 111-112.

(٥) راجع نصّ المادة ٦٢ في: A. SCHOPOFF, *Les réformes et la protection des chrétiens en Turquie, 1673-1904*, Paris, 1904, p. 390.

المسّ بالوضع القائم في الأماكن المقدسة في فلسطين. وقد تمسّكت حكومات الجمهورية الفرنسيّة الثالثة بهذا "الإرث" ودافعت عنه بعناد، على الرغم من خلافها مع الكرسي الرسولي. واستمرّت الحماية الفرنسية قائمةً حتى الحرب العالميّة الأولى.

٣ – حدود الحماية الدينيّة.

إن الحماية الحقيقية التي مورست داخل السلطنة هي الحماية المدنيّة لأنّها كانت ترتكز، من الناحية القانونيّة، على نصوص واضحة هي نصوص العهود (capitulations) ونصوص البراءات السلطانيّة.

أمّا الحماية الدينية، حتى تلك التي مورست على الرهبانيّات الأجنبيّة وعلى الحجّاج المسيحيين الأجانب، فكانت لها حدودها لأنّ الأتراك لم يكونوا ليسمحوا بأي توسّع مسيحي داخل السلطنة لأنّه يشكّل في نظرهم تهديداً مباشراً للإسلام. فلم يكن باستطاعة ملوك فرنسا، عكس ما يظنّه البعض، أن يفرضوا على السلطان أيّ حلّ لا يتوافق مع نظرته إلى الأمور. سنعطي بعض الأمثلة على ذلك:

المثل الأوّل: في العام ١٧٢٢ قدّم بطريركا القسطنطينية وانطاكية الأرثوذكسيّان شكوى إلى الباب العالي ضد عمليّات التبشير التي يقوم بها الكاثوليك في الولايات السورية، وبالتحديد ضد افتيموس صيفي مطران الروم الكاثوليك. فأصدر السلطان قراراً منع بموجبه النشاط التبشيري في الولايات السورية، وأمر الروم الكاثوليك بالعودة إلى حظيرة الكنيسة الأرثوذكسيّة(١). وقد أدّى تنفيذ هذا القرار إلى اضطهاد تعرّض له الكاثوليك في العديد من المناطق. طلب لويس الخامس عشر من سفيره في استنبول، بوناك (Bonnac)، العمل على إبطال هذا القرار. ولكن السفير لم ينجح في مسعاه. ولّما ألّح على الصدر الأعظم، هدّده هذا الأخير بطرد كل الرهبانيات الكاثوليكيّة من السلطنة. كتب بوناك إلى الملك بهذا الخصوص، وكذلك فعل خلفه جان باتيست داندريزيل (Jean-Baptiste d'Andrezel) في العام ١٧٢٤، مؤكّدَين أن الأتراك يعتبرون هذا الموضوع شأناً داخلياً لا

(١) B. HOMSY, *op. cit.*, pp. 387-388.

الأتراك يقبلون بوجود المسيحيّة وكهنتها في دولتهم، فلا يجب استعمال هذا التسامح كوسيلة للإخلال بالأمن". يطلب الملك بعد ذلك من سفيره أن يضبطَ المرسَلين ضمن حدود معيّنة ثم يضيف: "إذا كان جلالة الملك يسعى إلى انتشار المذهب الكاثوليكي ويشجّعه، فإنه يريد أن يحصل ذلك بطُرق هادئة وحكيمة لا تعرّض الذين يعتنقون هذا المذهب لاضطهادات خطيرة"[(١)].

المثل الثاني: في أواخر القرن السابع عشر ومطلع الثامن عشر تعرّض الأساقفة الكاثوليك في الأرخبيل اليوناني للإضطهاد والسجن، حتى ان بعضهم قضى شنقاً. حاول سفراء فرنسا التدخل لحمايتهم، ولكن الباب العالي كان يعتبر أن الأمر هو شأن داخلي وانه لا مجال للتدخل الأجنبي بين السلطان ورعاياه[(٢)].

المثل الثالث: على أثر اندلاع الثورة في بلاد اليونان، تعرّضت السواحل السوريّة-الفلسطينية، في أكثر من مرّة، لغزوات قام بها الثوار اليونانيون. وقد اتخذ الأتراك عدداً من الإجراءات الانتقاميّة ضد مسيحيّي السلطنة بصورة عامة وضد الأرثوذكس بصورة خاصة، متهمين إيّاهم بالتواطؤ مع الثوّار أبناء دينهم. ولم يتردّد عبدالله باشا، والي عكا آنذاك، في هدم دير جبل الكرمل المشهور، على الرغم من أنه كان ملكاً للاتين وتحت الحماية الفرنسية، مدّعياً أنه يريد أن يقطع الطريق على الثوار اليونانيين الذين باستطاعتهم، إنْ هم قاموا بعمليّة إنزال على سواحل فلسطين، أن يلجأوا الى الدير المذكور وأن يحوّلوه إلى حصن. كاد إجراء الباشا يؤدي إلى قطع العلاقات الدبلوماسيّة بين باريس واستنبول[(٣)].

تظهر هذه الأمثلة أن الحماية الدينية كان لها حدودها وان السلطان العثماني، على عكس ما تؤكّده بعض الدراسات، ظلّ قابضاً على زمام الأمور ولم يرضخ قط

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

(٢) F. REY, *op. cit.*, pp. 358-359.

(٣) راجع: César FAMIN, *Histoire de la rivalité et du protectorat des Eglises chrétiennes en Orient*, Paris, 1854, pp. 390-391.

يتناقض مع نصّ "العهدنامه" وانّهم بالتالي لا يقبلون أن يتصدّى أحدٌ لقرار اتخذه السلطان ليطبّق على رعاياه[(١)].

كانت النتيجة أن اتّبعت فرنسا بعد هذا التاريخ سياسةً تميّزت بالحكمة والتهدئة؛ ففي كل الإرشادات التي وُجّهت إلى السفراء بعد هذا الحادث، كان الملوك يوصون ممثّليهم بالعمل على فرض الانضباط على الرهبانيات وعلى مراعاة شعور الأتراك الذين كانوا يفضلون إبقاءَ القديم على قِدَمه ويخشون بالتالي تحوّل قسمٍ كبير من مسيحيّي السلطنة إلى الكثلكة[(٢)]. نجد في الإرشادات التي وجهها لويس الخامس عشر إلى سفيره رولان دي ألور (Roland des Alleurs) عام ١٧٤٧ التوصيات التالية:

أ) العمل على الحدّ من حماس الرهبانيات.

ب) عدم تخطّي ما نصّت عليه العهود والاتفاقيات الموقعة مع السلطنة العثمانية.

ج) عدم اللجوء إلى السلطان شخصياً لحلّ النزاعات الدينيّة إلا في الحالات الاستثنائيّة.

د) مراعاة شعور رؤساء الكنيستين الأرثوذكسية والأرمنية إلى أقصى حدّ.

هـ) العمل على ترسيخ روح الوحدة والمحبة بين مختلف الرهبانيات.

و) إحترام العادات والتقاليد المتبعة في السلطنة.

طلب الملك أيضاً من سفيره ضبط تصرّفات المرسلين وعدم السماح لهم باستعمال الحريات التي يتمتعون بها بطريقة رعناء وبعدم مخالفة وصايا السلطان والتقاليد المحليّة[(٣)].

نقرأ في إرشادات مماثلة وجّهها لويس الخامس عشر، عام ١٧٥٥، إلى سفيره شارل دو فرجان (Charles de Vergennes) ما حرفيّته: "إذا كانت الحكمة الإلهيّة قد جعلت

---

(١) *Ibid.*, pp. 392-400.

راجع أيضاً المراسلات التي تبودلت حول هذا الموضوع بين باريس والسفارة الفرنسية في استنبول والقنصليّة الفرنسية في حلب في:

Antoine RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, t.1, Paris, Leipzig, London, 1910, pp. 546-577.

(٢) P. DUPARC, *op. cit.*, pp. 433-434.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٨-٣٢٧ و٣٥٥-٣٥٧.

للضغوطات. كان يعتبر أن الموضوع لا يقبل المساومة لأنه يمسّ بتعاليم الاسلام وبعهد أهل الذمّة وبجوهر العهود المعطاة للأوروبيين.

ربّما كانت روسيا الدولة الأوروبية الأكثر تصلّباً تجاه هذا الموضوع لأنّ السلطان اعترف لها بحق حماية الأرثوذكس في إطار اتفاقيات سياسيّة كالتي وقّعت في كوجوك قَيْنَرْجي[1] لا في إطار "العهدنامه" كما جرى مع فرنسا. والفرق شاسعٌ بين الاثنين. لذا لم يتردّد القياصرة في خوض حروب دامية، كحرب القرم مثلاً، لفرض ما كانوا يعتبرونه حقّهم في الحماية الدينية. وبعد صدور نظام البراءات الجديد (١٨٦٣) الذي حدّ من حرية السفراء والقناصل في ميدان الحماية، عمدت روسيا، وحذت اليونان حذوها، إلى وسيلة أخرى وهي إعطاء الجنسيّة الروسية (أو اليونانية) لكل من يرغب فيها من رعايا السلطان. يتحوّل المتجنّسون الجدد، في هذه الحالة، إلى مستأمنين وتطبّق عليهم شروط الاتفاقيات المعقودة مع روسيا، لا شروط عهد أهل الذمة. تصدّى الباب العالي لهذه الممارسات، فأصدر عام ١٨٦٩ قانوناً جديداً للجنسيّة، منع بموجبه رعايا السلطنة من تغيير جنسيّتهم إلا بعد الحصول على موافقة من الحكومة. طُبق القانون الجديد ولكنّ العثمانيين لم يستطيعوا أن يعطوه مفعولاً رجعياً[2].

نذكّر هنا بأن فرنسا لم تكن لتنجرّ وراء ما يطلبه مسيحيّو السلطنة، بل كانت دائماً تتصرّف طبقاً لمصالحها الخاصة ولنظرتها إلى الأمور. هذا ما فعلته مثلاً مع الموارنة عام ١٨٤٠: عندما ثار هؤلاء على ابراهيم باشا المصري، ظنّ القنصل الفرنسي في بيروت، بوريه (Bourée)، أن من واجبه تبنّي مطالبهم والوقوف إلى جانبهم. فكتب إلى حكومته بهذا الخصوص، فثارت ثائرة تيير (Thiers)، رئيس الوزراء ووزير الخارجيّة، الذي كان يستعدّ آنذاك لخوض حرب ضدّ أوروبا مجتمعةً دفاعاً عن محمّد علي وعن مركز فرنسا في الحوض الشرقي للمتوسط. فما كان من تيير إلاّ أن وجّه إلى بوريه رسالة أفهمه فيها أن ما يقوم به لا يتوافق مع خيارات الحكومة الفرنسيّة، وانه يعالج الأمور انطلاقاً من وجهة نظر

(١) راجع ما قبل.

(٢) لمزيد من التفاصيل يُراجع: F. REY, *op. cit.*, pp. 288-292.

ضيّقة، إذ ان المُلِحّ ليس تأمين مستقبل الموارنة، بل معالجة المسألة الشرقية بكاملها وضمان المصالح الفرنسيّة العليا[1]. استُدعي بوريه فوراً إلى باريس وعُيّن مكانه ملواز (Méloizes).

نستطيع أن نقول في ختام هذه الدراسة ان الحماية الدينية الفرنسيّة كانت على نوعين، ومورست على مستويين:

١ – حماية المرسلين والحجّاج الأجانب وكذلك حماية الأماكن المقدّسة وأديرة الرهبانيات الأوروبية وكنائسها والراية الأورشليميّة؛ وهذه الحماية تدخل في إطار عهود الأمان المعروفة بالـcapitulations. لم يسمح السلطان قط للفرنسيين بالخروج من هذا الإطار.

٢ – حماية الكاثوليك العثمانيين من رعايا السلطان الخاضعين لعهد أهل الذمة. إن هذه الحماية لم يكن لها أية أسس قانونيّة. كان السلطان يقبل أحياناً ببعض المطالب التي يتقدّم بها السفراء بشكل ودّي، وذلك إكراماً للصداقة التي كانت تربطه بملوك فرنسا. لكنّه كان يعتبر أن رعاياه من أهل الكتاب يتمتّعون بحمايته وبحماية المسلمين في إطار عهد أهل الذمّة، وما يخرج عن هذا الإطار يَمُسُّ بتعاليم الإسلام ولا يمكن بالتالي القبول به.

لقد حاول ملوك فرنسا، ولاسيّما لويس الرابع عشر ولويس الخامس عشر، أن يطبّقوا، في علاقتهم مع العثمانيين وفي حمايتهم للكثلكة، مفهوماً جديداً وهو مفهوم "حق التدخل" (droit d'intervention) لحماية مسيحيي السلطنة عندما يتعرّضون للخطر، وهذا المفهوم شبيه بما يسمّونه حالياً "le droit d'ingérence" الذي تمارسه الدول الكبرى منذ عقد تقريباً، ولكن هذا المفهوم كان سابقاً لأوانه، ولم يكن السلطان ليقبل به بشكل من الأشكال، وقد عمل السفراء الفرنسيون في استنبول على إقناع الملوك بضرورة العدول عنه لأنّ السفراء كانوا أكثر واقعيّة من الملوك، وكانوا يعيشون الأمور على الأرض.

(١) راجع نصّ الرسالة التي وجّهها تيار إلى بوريه بتاريخ ٧ تموز ١٨٤٠ في:
Archives du ministère des Affaires étrangères, France, *Correspondance politique des Consuls, Turquie, Beyrouth*, Vol.1, fol.93.

الروم الأرثوذكس والحماية الدينيّة الروسيّة

في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

د. سعاد أبو الروس سليم*

يمكن التساؤل إذا كان الحديث عن الأرثوذكس في الدولة العثمانية كأقلية ممكناً أم لا، فالأرثوذكس في آسيا الصغرى والبلقان واليونان كانوا يشكّلون الأكثرية من سكان هذه الدولة، منذ سقوط القسطنطينية حتى احتلال سوريا ومصر، أي من العام ١٤٥٣ حتى العام ١٥١٧. إلا أن مفهوم الأقليّة الذي يشمل النساء والشعوب السوداء والعمّال... لا يفترض الاعتماد على العدد وحده، بل يفترض في شكل خاص العودة إلى مفاهيم اجتماعية، كالعنصرية والتهميش والتفرقة الجنسيّة وحقوق الإنسان ومستوى التعليم والثقافة... إلى جانب مفاهيم مادية واقتصادية أكثر واقعيّة، كدخل الفرد ونسبة النموّ الاقتصادي[١]...

لذلك، فإنّ اعتبار الأرثوذكس أقلية في الدولة العثمانية يفترض اعتماد مفاهيم وشروط عدة، منها سكانية ومنها سياسية واقتصادية. فمن حيث عدد السكان تغيّرت الأمور عبر المراحل المختلفة، كما أن المعطيات السياسية تغيّرت مع تبدّل الأوضاع السياسية العالمية وتبدل موازين القوى والعلاقات بين الدول. ذلك أنّ الامتيازات التي حصل عليها البطريرك جناديوس لطائفته تحوّل مفهومها أو ألغيت، مع التنظيمات التي صدرت على مدى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. والامتيازات التي حصلت عليها الدول الأجنبيّة بدأت كأنّها علامة تفوق وتحالف، لدى الدولة العثمانية، وأصبحت مع الأيام مجالاً للقضاء على هذه الدولة والتدخّل في شؤونها بغية إضعافها[٢].

---

* أستاذة في جامعة البلمند.

(١) Gérard CHALLIAND, *Les Minorités dans le monde à l'âge de l'état nation*, p. 18.

(٢) Antoine FATTAL, *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 366.

تطرح أوضاع الأرثوذكس، في ظلّ الحكم العثماني، الكثير من التساؤلات، نتيجة التناقضات، التي كانت قائمة وسائدة، ومن حيث المبادئ والتوجّهات الرسميّة والأوضاع الفعليّة كما كان يعيشها السكان.

بشأن عدد السكان، تتغير الأعداد إذا ما استعرضنا المراحل التاريخيّة المختلفة ونظرنا إلى مختلف المناطق: فأوضاع آسيا الصغرى والبلقان واليونان مختلفة كلياً عن أوضاع بلاد الشام وفلسطين والعراق ومصر، التي كانت خاضعة للدولة الإسلامية منذ القرن السابع، ونسبة السكان الأرثوذكس في الدولة العثمانيّة كانت مرتبطةً بانضمام بلاد الشام ومصر إلى الكيان العثماني أو انفصالهما عنه. فما دامت المنطقتان غير ملحقتين باسطنبول، كما كان الحال قبل السنة ١٥١٧ وفي عهد محمد علي (١٨٣٢–١٨٤٠)، نرى أن السكان الأرثوذكس يشكّلون الأكثريّة في هذه الدولة.

أما على الصعيد السياسي والديني، فالجميع يعلم أن الطائفة الأرثوذكسيّة كانت مميّزةً عن باقي الطوائف، وكان بطريركها في القسطنطينيّة، وهو رئيس الملّة، يشارك في اجتماعات ديوان الدولة الذي كان يضمّ، إلى جانب السلطان والصدر الأعظم وقاضي الإسلام، بعض كبار مسؤولي الدولة. وعلى الرغم من الامتيازات التي يتمتّع بها البطاركة، فقد تغيّر البطريرك في القسطنطينية ١٣٣ مرة من ١٤٥٣ إلى ١٨٢١. فقد كان البطاركة يتعرّضون في كثير من الأحيان للعزل والحبس والإعدام، شنقاً أو غرقاً، ويُتّهمون بشتّى الاتهامات التي تراوح بين التأخر في دفع الجزية والخيانة والتعامل مع الأعداء. وكان ذلك ينعكس، بالتأكيد، على أوضاع أبناء كنيستهم، من مختلف المستويات وفي مختلف المجالات[1].

أما على صعيد الحماية الأجنبيّة، فنعلم أن نظام الامتيازات الأجنبيّة وفّر الحماية للطوائف المسيحيّة على اختلافها. والروم الأرثوذكس استفادوا، كما نعلم، من الحماية

(١) Astérios ARGYRION, *Les exégèses grecques de l'apocalypse à l'époque turque*, Athènes, 1982, p. 53.

الروسيّة من خلال اتفاقيّة كوتشوك كاينارجي التي عُقدت بين الروس والعثمانيين، كمعاهدة صلح بينهم بعد حرب دامت طويلاً[1].

هنا يمكننا التساؤل حول فعاليّة الحماية الروسية وعن حاجة الروم إليها، في وقت كانت الحروب مستمرة بين الروس والعثمانيين على مدى ثلاثة قرون. فهل كان يمكن الأرثوذكس، أو هل من مصلحتهم الاستفادة من هذه الحماية والوقوع في تهمة التعامل مع الأعداء؟ هذا بالنسبة إلى الذين كانوا يحتاجون لهذه الحماية. أما الآخرون فماذا كانت أوضاعهم، في ظلّ هذه الخيارات؟

هذه الازدواجيّة نجدها أيضاً في الأوضاع الاقتصادية. فمن جهة نتحدث عن الغنى الخيالي لطبقة واسعة من التجار في المدن الرئيسيّة للسلطنة ينتمون إلى الطائفة الأرثوذكسية ويديرون شؤونها بالاتفاق مع رجال الدين فيها. ومن جهة أخرى نتحدث عن الديون المتراكمة على مختلف كراسي البطريركيّات الشرقيّة والمتوجبات الضرائبيّة والبراطيل المفروضة عليها. فهل من خصوصيّة لهذه الطائفة ذات الامتيازات؟ أكانت ذات أكثريّة مدينيّة من النبلاء أو العائلات السبع العريقة، أم انه كان لها أيضاً فقراؤها وفلاّحوها ولاجئوها؟

عند الحديث عن أوضاع الأرثوذكس في ظلّ حكم الدولة العثمانية يشدد المؤرخون على تعيين جناديوس سكولاريوس بطريركاً على القسطنطينية واستقبال محمد الثاني الفاتح له وتثبيته في كل الامتيازات التي كان ينعم بها في عهد البيزنطيين وتأكيد الصداقة القائمة بينهما. فبغضّ النظر عن صحة هذا الحدث التاريخي، لم تنحصر هذه العلاقة في مجال الترتيبات العمليّة للعلاقات اليوميّة، بل تعدّته إلى الحوار اللاهوتي والشهادة الحيّة. فالفاتح طلب من البطريرك الذي عيّنه توضيحاً عن الإيمان المسيحي. فإذا بالبطريرك يحرّر للسلطان هذه المبادئ ويوزعها على نقاط عدة. وهي جزء من كتاب "الدر المنظوم في تاريخ ملوك الروم" الذي كتبه المؤرخ اليوناني متى جيغالا وترجمه إلى العربية البطريرك مكاريوس ابن الزعيم، خلال رحلته إلى روسيا في منتصف القرن السابع عشر. ويشكّل هذا النص المقطع

(١) Albert HOURANI, *La pensée arabe et l'Occident* (en arabe), p.41.

الذي يجمع بين جزئَي الكتاب: القسم الأول عن الأباطرة البيزنطيين، والقسم الثاني عن السلاطين العثمانيين[1].

من هنا نرى أن الموقف الرسمي للأرثوذكس في بدء العهد العثماني كان يعتبر السلاطين العثمانيين هم ملوك الروم أيضاً. و لم يعد الموقف العثماني يعتبر المسيحيين ذمّيين، بل اعتبرهم رعايا (أي الجماعة المحكومة). واعتمد النظام العثماني في تعامله مع السكان الأرثوذكس على نظام الملل، الذي ينتظم بحسب القوانين الدينيّة الخاصة به والذي يعترف بالملّة ككيان مدني، تتعامل معها الدولة من خلال رئيسها الديني، أي البطريرك. فهو يمثّل طائفته في الشؤون العامّة والخاصة، بالنسبة إلى الدولة العثمانية، وتشمل سلطته الشؤون الدنيويّة، كالإشراف على أملاك الكنيسة والأحكام في الأحوال الشخصية والمدنية التي تصدرها المحاكم الدينية وتنفذها الدولة باسم هذه السلطات. ومن هنا كانت سلطة البطريرك المسكوني تمتدّ على المؤمنين المنتمين إلى كنيسته جميعاً، حتى الكراسي الشرقية الأخرى. كما أنه كان مميزاً بالنسبة إلى باقي الطوائف. وهذا الامتياز شمل سائر ممثّلي هذه الملة، حتى في القرى، حيث كان الكاهن يحل في المرتبة الثانية بعد ممثل الدولة أو السلطات الدينية الاسلامية.

لكن الأحداث لم تتوقف عند هذا الحد، وعادت الاضطرابات من جديد. فموقف العثمانيين المتسامح لم يدم طويلاً، وشهر العسل توقف مع دخول العثمانيين عصر الانحطاط وانتهكت الامتيازات التي منحها محمد الفاتح. وهنا تختلف الآراء عن ورود كلمة "كافر" في وثائق المحاكم الشرعية، فيؤكد البعض أن هذه الكلمة لم ترد إلا ضد المسيحيين والأجانب و لم تظهر إلا في عصر الانحطاط العثماني. في حين أن العديد من وثائق القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تنعت المسيحيين بهذه الصفة[2].

وهنا لا بدّ من العودة إلى قضية الامتيازات الأجنبية التي قضت على امتيازات الطوائف المحلية. فالامتيازات دُشّنت بالاتفاق بين ملك فرنسا فرانسوا الأول والسلطان

---

(١) **الدر المنظوم في تاريخ ملوك الروم**، المخطوط رقم ١٨٧ في البلمند.

(٢) Edmond RABBATH, *La conquête arabe sous les 4 premiers Caliphes*, p. XII.

العثماني سليمان القانوني، في العام ١٥٣٨، وأتت تعبيراً عن قوة العثمانيين وسعيهم لاستمالة – أو مساعدة – عدوّ عدوّهم شارل كانت، ملك النمسا. وهذه الامتيازات، التي اقتصرت على الأولية في الملاحة والتجارة، تخطت أهداف تأسيسها وأصبحت تشمل حماية الرعايا المحليين العاملين مع التجار والمرسلين والدبلوماسيين الأجانب[1].

في الوقت الذي يعتبر البعض أن هذه الحماية الأجنبية حمت المسيحيين المحليين وحسّنت أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية، يعتبر البعض الآخر أن هذه الحماية قضت على هذه الأقليات، أولاً لأنها استُعملت في صراعات الدول. فالموارنة والدروز دفعوا ثمن الصراع الفرنسي – البريطاني، والأشوريون والكلدان دفعوا مع الأرمن ثمن الصراع البريطاني – الروسي. وثانياً، لأنّ هذه التدخلات الأجنبية كانت سبب موقف المسلمين المشكّك إزاء المسيحيين، فقد اتّهم هؤلاء دائماً بالتحالف والتعاون مع أعداء الإسلام.

وإذا كان لا بدّ من الحديث عن حماية، فخير مَن أمّنها، في هذه الفترة، المسلمون المقيمون إلى جانب هذه الأقليات، كالمفتي جمال الدين الذي أقنع السلطان سليم بعدم السعي إلى إجبار السكان المسيحيين في سوريا على اعتناق الاسلام واعتبار هذا الأمر منافياً لتعاليم القرآن. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأمير عبد القادر الجزائري خلال اضطرابات ١٨٦٠ في سوريا، وإلى القبائل الزيديّة في حمايتها الأقليات المسيحيّة شمال العراق وشرق تركيا العام ١٩١٥[2].

إلى جانب نظامَي الملّة والامتيازات الاجنبية، هنالك عامل أساسي في تحوّل أوضاع الأرثوذكس في الدولة العثمانية، هو مفهوم القومية الذي قضى على نظام الملة الذي يجمع بين اثنيات وقوميات عدة. فمن هنا نرى أن حرب استقلال اليونان أثّرت سلباً على العلاقات الأرثوكسيّة – العثمانية. وعلى الرغم من أن البطريرك المسكوني كان معارضاً

---

(١) Basile HOMSY, *Les capitulations...*

(٢) Laurent et Annie CHABRY, *Politique et Minorités au Proche-Orient*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1987, p. 108.

لهذا الأمر، فقد دفع ثمن هذا الحدث غالياً، إذ انتقم الأتراك منه بشنقه[1].

إلاّ أن هذا الحدث دشّن مرحلة جديدة اتّسمت بمزج الانتماء الديني المذهبي مع الشعور القومي. فلقد أدّت التنظيمات العثمانية التي أطلقتها الدولة بمراحلها الثلاث، ١٨٣٩، ١٨٥٦، ١٨٧٦، دوراً مهماً في هذا المجال. إذ إنّها، بعد اعترافها بالمساواة بين كل المواطنين وإعطائها المسيحيين الحقوق المدنيّة والسياسيّة، أجبرت الطوائف على تنظيم نفسها بطريقة تسمح للعلمانيين بأن يقوموا بمهمات تمثيلية وإنمائيّة ضمن المؤسّسات التابعة لكنائسهم، تساعد على تطوّرها المدني والديني. إلى جانب وجود حزب عثماني قومي يسعى عبر الإصلاح إلى تحديث الدولة العثمانية، فالأرجح أنّ التنظيمات أتت نتيجة الضغوطات العسكرية والدبلوماسيّة الأجنبية المتواصلة على الدولة العثمانية. فخط شريف "غلخانة" في العام ١٨٣٩ أعلن بعد احتلال محمد علي سوريا وفلسطين وتهديده اسطنبول مباشرة، كما أن خط شريف همايون أعلن بعد حرب القرم، أي في العام ١٨٥٦[2].

العلاقات الأرثوذكسيّة – الروسيّة.

بدأت العلاقة بين أرثوذكس الشرق وروسيا قبل أن تطرح قضية الحماية بوقت طويل. فالوجود الروسي في الشرق كان، مثل وجود باقي الدول، يتوزع على التجار والقناصل والحجاج. إلا أن العلاقات الودية التي بدأت على أساس الامتيازات مع الدول الأوروبية لم تكن إلا سلسلةً من الحروب المتواصلة من جهة الروس. لذلك لم تكن زيارات الحجاج الروس إلى الأراضي المقدسة سهلة أو ممكنة، كما أن مصالح التجار لم تكن مزدهرة.

أما في الشرق فنعلم أن العلاقات مع روسيا الأرثوذكسية كانت بشكل أساسي تنطلق من وحدة الإيمان بين الشعبين الأرثوذكسيين الروسي والأنطاكي. فالزيارات التي قام بها البطاركة المشرقيّون إلى روسيا كانت كلّها تسعى إلى تسوية الأوضاع الدينية لدى

(١) رستم أسد، **كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى**، الجزء الثالث، ص ٢٠٠.

(٢) Edward ENGELHARD, *La Turquie et le Tanzimat*.

الروس. من هنا يمكننا ملاحظة التفوّق الأنطاكي الذي اعترف به الروس تجاه أنطاكية. ففي المرحلة الأولى هدفت زيارة البطريرك يواكيم ضو إلى تأسيس بطريركية روسيا، وقد أقنع البطريرك المسكوني بذلك، وهو في طريقه إلى تلك البلاد[1].

كما أن البطريرك مكاريوس ابن الزعيم استدعي مرتين إلى روسيا لحلّ مشكلات الهرطقة ولعزل البطريرك تيكون من منصبه. وفي زيارته الثانية إلى جورجيا – التي كانت في الماضي تابعةً لأنطاكية – لقي مكاريوس الكثير من الإجلال والتقدير. حتى انه تردد كثيراً في متابعة رحلته إلى روسيا وفي تلبية دعوة القيصر، خوفاً من إغضاب السلطان العثماني وإيقاظ شكوكه. وهذه الشكوك هي التي منعت البطريرك المسكوني من أن يذهب بنفسه إلى روسيا لحل هذه المشكلة. وقد كلّفته هذه الشكوك العثمانية – التي كانت قد أثبتت تعامله مع الروس – حياته، إذ قُتل شنقاً[2].

بالمقابل، نرى أن مكاريوس لجأ إلى الكثير من الحذر قبل عودته إلى دمشق، منتظراً أخباراً وتعليمات من موفديه وحاملاً رسالة من القيصر إلى السلطان تبرر زيارته وتحصرها بالمهمة الدينية.

وعلى الرغم من المشقات التي تحمّلها البطريرك ومساعدوه، فقد رافق كل مراحل زيارته التكريم والإجلال وبخاصة المساعدات التي كانت ستؤمّن له دفع الديون المتراكمة على الكرسي الأنطاكي. وهنا يظهر التناقض، عندما نعلم أنه قد رافق البطريرك في رحلاته عدد من التجار استفادوا من وجوده معهم لتخفيض الرسوم الجمركية الذي كان يحق له. وعلى الأرجح أنه حصل على جزء من هذه الأموال التي تمكّن التجار من توفيرها في عملياتهم التجارية[3].

(١) الراسي جوليات، "رحلة مكاريوس ابن الزعيم إلى روسيا كمحطة مهمة في تاريخ العلاقات بين روسيا وأرثوذكس الشرق" في **روسيا وأرثوذكس الشرق، البلمند**، ١٩٩٨، ص ٦٣-٩٨.

(٢) Carsten WALBINER, "The Second Journey of Macarius Ibn al Za'im to Russia (1666-1668)", in: **روسيا وأرثوذكس الشرق**، البلمند ١٩٩٨، ص ٩٩-١١٤.

(٣) Carsten WALBINER, *art. cit.*, p. 106.

هنا نتساءل: لماذا لم يوفر هؤلاء التجار الأموال اللازمة لتسديد ديون البطريركيّة؟ هل يجب انتظار النصف الثاني من القرن التاسع عشر كي نشهد كرم هؤلاء العلمانيين الحاتميّ الذي ظهر عندما تثبتت سلطتهم في الشؤون الكنسيّة؟ علماً أنهم لم يتمتّعوا بهذه السلطة في القرن السابع عشر.

لم تنحصر اتفاقية كوتشوك كاينارجي ١٧٧٤ في مجال العلاقات الدولية، بل كان لها تأثير مباشر على السكان الأرثوذكس في مختلف الأبرشيات. والحماية التي طالبت بها روسيا للسكان المسيحيين تتمحور حول المساعدات المالية التي وفّرتها روسيا للكنائس الأرثوذكسية. فنحن أمام متابعة لأهداف رحلتَي البطريرك مكاريوس، أي السعي للحصول على مساعدات ماليّة. ولدينا نسخة عن وثيقة مكتوبة بالروسية وصادرة عن المجمع المقدس الروسي (محفوظة في مطرانية الروم الأرثوذكس في بيروت) وموجهة إلى بطريرك أنطاكية سيلفستروس، وهي نسخة طبق الأصل عن وثيقة كتبت العام ١٧٦٣ ووقعها في ٢٩ نيسان ١٨٣١ نائب القنصل الروسي في يافا. هذه الوثيقة تؤكد لنا أن الاتصالات لهذا الغرض تعود إلى ما قبل اتفاقية كوتشوك كاينارجي، والرسول المكلف بهذه المهمة من قبل البطريرك الأنطاكي هو الأرشمندريت انتيموس الذي ذهب مرتين إلى روسيا. فقد اتّجه إلى موسكو في العام ١٧٥٩ وإلى سان بطرسبرغ في العام ١٧٦٢، بغية الحصول على المساعدات المخصصة للكرسي الأنطاكي. إلا أن هذه المساعدات لم تصل، لأن الوثائق العائدة لهذا الغرض، والتي سبق للأمبراطورة "اليزابيتا بتروفنا" أن تلقتها، فقدت في الحريق الذي اندلع في القسطنطينية، أي أن العلاقات بين روسيا وأنطاكية كانت تمرّ عبر الكرسي المسكوني.

وتؤكد هذه الوثيقة أن المساعدات كانت قد تقرّرت منذ ٢٤ أيار العام ١٧٣٥، وبقرار آخر صادر في ٤ كانون الثاني ١٧٤٢، وذلك من قبل الأمبراطورة آنا يوانوفنا التي خصصت ١٠٠ روبل سنوياً للكرسي الانطاكي، يمكن تسلمها دفعة واحدة كل خمس سنوات[1].

---

(١) محفوظات أبرشية بيروت للروم الأرثوذكس، رقم ١٨٢٤.

وتتوسع هذه الوثيقة في تحديد شروط القبض وظروفه. فالوفد يجب أن يكون مؤلفاً من شخص ذي مرتبة محددة في الإكليروس، يصحبه شماس مع ثلاثة من العلمانيين. ومن الشروط الأساسيّة أن يمرّ الوفد بطريقه إلى القسطنطينية، للحصول على شهادة تؤكد أنه آتٍ من قبل البطريرك الأنطاكي. وتتكفل السلطات الروسية بتأمين تكاليف السفر والإقامةوكل مصاريف الوفد. وقد اتّخذت كل هذه الاحتياطات لتفادي المنافقين الذين يدّعون القدوم باسم البطريرك للحصول على هذه المساعدات المخصّصة لأنطاكية. وفي هذه الوثيقة تأكيد أن الأرشمندريت أنتيموس حصل على ٨٠٠ روبل عن ثماني سنوات، من ١٧٥٣ إلى ١٧٦١.

ويبقى الطابع الديني لهذه المساعدات، إذ إن الوثيقة وقّعها ستة مطارنة، وهم يطلبون الصلاة والدعاء بالصحة الجيّدة وطول العمر للأمبراطورة ولابنها وليّ العهد، والازدهار للكنيسة الروسية، وهذه الصلوات ستنعكس على القائمين بها.

الحدث الأول الذي سبق اتفاقية كوتشوك كاينارجي وأثر على أرثوذكس المنطقة كان قصف الأسطول الروسي لمدينة بيروت في العام ١٧٧٣ علماً أن هذا الأسطول الذي حاصر بيروت لم يكن فيه سوى ٢٠ رجلاً روسياً بين ألف من البحارة، وان الأسطول الذي رسا في مرفأ عكا، لم يكن فيه سوى ١٢ روسياً من أصل ٣٢٥ بحاراً من الألبان والإيطاليين واليونانيين.

إنّ ظروف هذه الحملة معروفة، إلا أن كلفتها العسكرية والمالية كانت على حساب سكان المدينة. فكتّاب الحوليات يتحدثون عن هجرة السكان المسيحيين وهربهم من المدينة، بعد أن باعوا أملاكهم بأثمان بخسة جراء القصف الروسي. كما أن الخمسة عشر كيساً التي دفعها الأمير يوسف الشهابي إلى قائد الأسطول لرفع الحصار قد استرجعها على الأرجح من تجار المدينة الأرثوذكس.

إلاّ أن هذه الحملة الروسية في شرق المتوسط كانت بدايةً للدخول الروسي إلى بلاد الشام، فأصبحت السياسة الروسية جزءاً من التوازنات الداخلية في المنطقة، ازداد معها تدريجاً حجم التجارة الروسية مع بلاد الشرق.

أمّا تأثيرها على موقع الطائفة الأرثوذكسية في دورة الحياة الاقتصادية والاجتماعية، فلم يكن في فاعليته وفي وجوده مرتبطاً بالحملة البحرية، أو بالوجود الروسي. إن سيطرة الأرثوذكس على المجتمع المديني أعطتهم الموقع الاقتصادي المهم على مستوى العلاقة مع مجموع الدول الأوروبية. في هذا المجال، أدّت عائلات كتسفليس وغريب في طرابلس دوراً مهماً، وكذلك كان لعائلات الريس وسرسق وطراد وبسترس دورٌ أساس في التجارة وتمثيل قناصل الدول الأوروبية في بيروت[1].

وإلى جانب عملها في التجارة والعلاقات الوثيقة بالسفراء والقناصل الأجانب، كان العديد من تلك العائلات يؤمن علاقات جيّدة بالحكام العثمانيين، لكونها قامت بوظائف التزام الضرائب في المناطق. فعلى الرغم من وجودها في المدن ونشاطها في مجال التجارة، نرى منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر عائلات من المدن تنطلق في العمل في جباية الضرائب وتحلّ محل عائلات المقاطعجيّة. والعديد من تلك العائلات في سوريا والمناطق اللبنانية أقام علاقات مع الحكّام في المناطق، حتى أنه توسط في ما بينهم وأقرض نبلاء ذلك العهد الأموال التي يحتاجون إليها. وهذه العائلات كانت مرتبطة بالريف على عكس ما كان معروفاً. وفي العديد من الأحيان، كانت تعيد توظيف أرباحها من العمل التجاري لشراء الأراضي في الريف وتستثمر أموالها في مجال المزروعات الغذائيّة والصناعية أمثال آل عطيه والراسي في عكار وآل الدبس في زحلة[2].

وهنا يمكن الإشارة إلى مناسبات عدة لم تكن فيها العلاقات على أفضل ما يُرام بين الروس والأرثوذكس. فبعد قصف بيروت، تنظم الوجود الروسي وأخذ القناصل والسفراء يكثّفون زياراتهم وتقاريرهم إلى المنطقة وإلى اسطنبول. وفي المرحلة التي تلت الانسحاب المصري واستعادة الدولة العثمانية سيطرتها على لبنان وسوريا كانت الدول الأجنبية تسعى إلى اقتطاع دولة لكل طائفة توفر لها الحماية. وعلى الرغم من عدم واقعيّة المشروع النمساوي وعدم توافر شروط النجاح له، نرى هذه الدول في السنة ١٨٤٥ – وبعد

---

(١) جابر منذر: "السياسة الروسية في القرن الثامن عشر: الوصول إلى المياه الحارّة"، في **روسيا وأرثوذكس الشرق**، ص ٢٣٣-٢٨٦.

(٢) المعلوف عيسى اسكندر، **تاريخ زحلة**.

صراعات طائفية دامية – توافق على إنشاء نظام القائمقاميتين في لبنان، واحدة للدروز في الجنوب وأخرى للموارنة في الشمال. وفي المحادثات التي رافقت تنفيذ هذا المشروع، سعت روسيا إلى أن توفر للسكان المسيحيين الأرثوذكس قائمقاميّة يستقلّون بها في منطقة الكورة. إلا أن هذا العرض لم يلقَ تأييداً لدى الأرثوذكس، الذين كانوا يفضّلون إطاراً جغرافياً أوسع لتحرّكهم الاقتصادي وانتمائهم المعنوي.

ولدينا نموذج ثان لفشل مشروع الحماية الروسية للأرثوذكس، يتمثل بأحداث دمشق التي تزامنت مع الصراع الدرزي – الماروني في لبنان، العام ١٨٦٠. فالدراسات الحديثة تعلمنا أن القنصل الروسي أوصى الأرثوذكس في مدينة دمشق بعدم دفع الجزية والبدلات العسكرية للسلطات العثمانية. وإلى جانب تضارب المصالح بين التجار الأرثوذكس والحرفيين والعمال المسلمين نرى أن الصراع بين الدولتين الروسية والعثمانية دفع ثمنه الأرثوذكس غالياً. هذا التماهي الطبقي الاجتماعي نجده أيضاً في لبنان، حيث كان للصراع الفرنسي – البريطاني دور أساس في الفتنة بين الموارنة والدروز، المتصارعين للسيطرة على الأراضي الزراعية. فهنا، كما هنالك، لم تنجح وعود الحماية إلا في تأجيج المشاعر الطائفية[1].

إنّ الجهود الروسية لتحسين أوضاع الأرثوذكس في الشرق لم تلقَ دائماً الترحيب. فكثيرون يطلعون على الجهود التي بذلتها القنصليات الروسية لانتخاب أول بطريرك عربي بعد الانشقاق. وقد اعتبر بعض المؤرخين أن هذه الخطوة كانت الأولى في الثورة العربية، لكن الأنطاكيين جميعاً لم يؤيّدوها. فالعديد من العائلات الأرثوذكسية، بخاصة في مدن الساحل، كانت لها مصالح اقتصادية، وثيقة مع التجار اليونان. والبطريرك غريغوريوس الرابع، الذي خلف البطريرك ملاثيوس، لم يكن يؤيد النفوذ الروسي. فالقناصل وأعضاء الجمعيات في سوريا ولبنان كانوا يفضلون وصول مطران حمص أثناسيوس عطا الله إلى السدة البطريركية، ولم تكن زيارة غريغوريوس الرابع إلى روسيا في العام ١٩١٣، للمشاركة في الذكرى المئتين لتسلّم آل رومانوف سدّة الحكم، سوى محاولة للمصالحة أو تتويجاً لها. ولدى وصوله إلى اسطنبول في طريقه إلى روسيا، وخلال زيارته للسلطان، لمح

---

(١) Leila Fawaz TARAZI, *An occasion of war*, London 1994, p. 89.

له هذا الأخير بأنه ذاهب ليشكو أمره إلى حماة كنيسته. فلم يكن من البطريرك إلا أن أجابه: من الأفضل تنظيف الغسيل الوسخ داخل إطار العائلة، معتبراً بذلك الرابطة العثمانية العائلية التي تنتمي إليها الكنيسة الأرثوذكسية[١].

لم تكن هذه المرحلة إيجابيّة بالنسبة إلى علاقات الأرثوذكس مع الدولة العثمانية. فقد اتّسم الربع الأول من القرن التاسع عشر بثورات قام بها اليونان للإستقلال عن الدولة العثمانية. وقد ساعدتهم في ذلك الدول الأجنبية بخاصة بريطانيا. ونجحت الثورة اليونانية ببعث الشعور القومي المدعم بالانتماء الديني وتمكنت من تحقيق دولة يونانية مستقلة عن العثمانيين. فما كان من هؤلاء إلا أن انتقموا من اليونانيين المقيمين في الأراضي العثمانية كافة. وعلى الرغم من معارضة البطريرك المسكوني للاستقلال اليوناني، قامت السلطات العثمانية بالقبض عليه وإعدامه شنقاً. كما تمّ إعدام العديد من تجار منطقة الفنار في اسطنبول. وهنا بدأ العديد من العائلات اليونانية المقيمة في الجزر أو في تركيا بالهجرة إلى الولايات العربية لتقيم في المدن الساحلية وتتابع أعمال التجارة. كما ذهب الكثير إلى مصر واستقرّوا في القاهرة أو في الاسكندرية بتشجيع من محمد علي.

أمام هذه الحالة المتدهورة التي عاشتها الكنيسة الأرثوذكسيّة من استياء العثمانيين ومضايقاتهم ومن الصراعات مع الكاثوليك وانتشار البروتستانت، إتّصل البطريرك متوديوس العام ١٨٤٢ بالكنيسة الروسية طالباً المساعدات لبناء الكنائس وطباعة الكتب وتأسيس المدارس[٢].

ويعود اهتمام الكنيسة الروسية بالطريركية الانطاكية الى عهد الرحلات التي قام بها البطاركة يواكيم الخامس ومكاريوس الثالث. وحتى قبل ذلك كانت زيارات الحج إلى الأراضي المقدسة مرتبطة بروحانيّة الروس الدينية. ومنذ منتصف القرن التاسع عشر أرسل البطريرك متوديوس بعثة من بعض المطارنة إلى روسيا لجمع الإحسانات كما تمّ تأسيس

(١) Alexis BOGOLIOULESKY, "La politique religieuse et scolaire du gouvernement russe en Syrie et au Liban avant la Première Guerre mondiale 1895-1914". (Article non publié).

(٢) رستم اسد، المرجع السابق، ج٣، ص ١٩١.

أمطوش انطاكي في كنيسة الصعود التي وهبها الروس للكرسي الانطاكي العام ١٨٤٨ كي تخصص إيرادات هذه الكنيسة لتعليم الشعب وتدريس الكهنة في أنطاكيا.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تكثفت بعثات الحجاج الروس إلى فلسطين فاهتموا ببناء الفنادق والأديرة وأرسلوا الأواني المقدسة والكتب الدينية والأيقونات وساهموا في بناء الكنائس. وقد اهتمّ العديد من هؤلاء الحجاج الروس والمرسلين بحالة الأبرشيات الأنطاكية وبالفقر المدقع الذي يعيشه معظم المؤمنين فأخذوا بإرسال التقارير وكتابة الدراسات عن الأوضاع في بطريركية أنطاكية إلى السلطات الكنسية والسياسية في موسكو بغية تحسين الأحوال وتعليم أبناء الكنيسة وتوعيتهم[١].

ولم تقتصر هذه البعثات على تنظيم رحلات الحج بل تاسست جمعية روسية عملت على نشر العلم والمدارس في أبرشيات أنطاكيا وأورشليم. فقد بلغت هذه المدارس من الأهمية أنها كانت تؤمن تدريب الأساتذة المحليين في مدارس خاصة في الناصرة وبيت جالا. وتتابع تخصص المتفوقين في جامعات روسيا. وقد وضعت هذه المدارس كل ثقلها في نشر العلم في المناطق الريفيّة الفقيرة وركّزت جهودها على تعليم اللغة العربية حتى إنّ إحدى المرسلات الروسيات إلى بيروت وضعت منهجية حديثة لتعليم اللغة العربية. وكانت هذه المدارس على تواضعها ومجانيتها تنافس مدارس الإرساليات الغربية من حيث الترتيب والنظام ومستوى التعليم.

وعلى الرغم من أن هذه الإرساليات كانت في البدء موجهة إلى أبرشيات أورشليم وتهدف إلى تحسين أحوال الحجاج الروس، نرى أن مجال نشاطها الأساسي أصبح بطريركية انطاكيا حيث الحاجة والطلب إلى المساعدات كانا ملحّين، فقد بلغ عدد المدارس في أبرشيات أنطاكية ٨٢ مدرسة بينما لم يتعدّ في فلسطين ٢٥ مدرسة. ذلك بالإضافة إلى المستشرقين والعلماء والأدباء الروس الذين أمّوا المنطقة ووضعوا عنها

(١) Theophanis STAVROU, *Russian interests in Palestine*, p. 133.

الدراسات والمقالات[(١)].

في بدء هذه المرحلة أتت الإرساليات والبعثات الروسية بدعوة وتأييد من البطاركة الهللينيين الذين ترأسوا كرسيّ البطريركيّة الأنطاكيّة وكان هؤلاء يسعون إلى نهضة الكنيسة وتطوّر أبنائها. إلا أن الأمور أخذت تتدهور في فلسطين حيث الصراع على إيرادات الأوقاف والفنادق كان سبباً في تأجيج الخلاف الروسي اليوناني. أما في انطاكية، فما لبثت أن ظهرت نتائج توعية المدارس الروسية للسكان الأرثوذكس ونتائج تعليمهم اللغة العربية بهذا الشكل الواسع. فقد ظهرت منافسة كبيرة لتبوّؤ المراتب الكنسية، فكانت بيروت أول من طالب بمطران عربي. كذلك الأمر في الأديرة والأبرشيات الأخرى. وكانت الكرسي الانطاكي أول من استعاد استقلاليته عن اليونان بمساعدة الروس[(٢)].

(١) يوسف أسعد، "المدرسة المسكوبية الجمعية الامبراطورية الفلسطينية الروسية، صفحة مجهولة من تاريخ التعليم في سوريا ولبنان وفلسطين"، **مجلة المسرة**، عدد ٦٥٠، ١٩٧٩، ص ٦.

(٢) الراسي جوليات، "من أرشيف بطريركية أنطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس في دمشق"، **مجلة دراسات**، عدد ٢٦، ١٩٩٧، ص ٤٣٥.

قراءة في إسقاطات الإصلاح العثماني على المجال اللبناني في القرنين التاسع عشر والعشرين

د. دعد بو ملهب عطا الله*

منذ القرن الثامن عشر، أصبح الإصلاح حتمياً لبقاء السلطنة العثمانية التي أخذ الوهن ينخر بالعمق كيانها اقتصادياً وعسكرياً وسياسياً واجتماعياً... وإذا انصبَّ الإصلاح أولاً على الأداة العسكرية وبناء "النظام الجديد" فهو ما لبث أن شمل معظم الميادين انطلاقاً من النص الإصلاحي الشهير أي "خط كلخانه" الذي نُشر في سنة ١٨٣٩، والذي أطلقت عليه تسمية "التنظيمات" التي ما لبثت أن أصبحت مرادفاً لحركة الإصلاح العثمانية.

لما شملت حركة الإصلاح هذه معظم الميادين كان من الطبيعي أن يتفاعل المجال اللبناني[١] مجتمعاً ونظاماً واقتصاداً وحتى جغرافية... مع محاولات الإصلاح التي توالت طيلة القرن التاسع عشر وفي مطلع القرن العشرين. فالمجال اللبناني جزء من السلطنة ولا بدّ من

* أستاذة في الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الانسانية، الفرع الثاني، قسم التاريخ.

١ – المقصود بالمجال اللبناني هنا هو كل ما يتعلق جيوسياسياً بلبنان في محيطه في الفترة المعنية. وذلك يشمل الأرض والبشر والسياسة والإدارة والاقتصاد والمجتمع...

أن يطاله بإسقاطاته، بشكل من الأشكال، أي إصلاح أو إجراء يشمل أنحاء وأبناء السلطنة. لكن، لا بدّ من التأكيد، بداية، على أن تأثّر المجال اللبناني بالإصلاح، أو مشاريع الإصلاح، لم يكن متوازناً طيلة الفترة المعنية. وفي الوقت ذاته، يمكن التساؤل حول ماهية الإصلاح بالنسبة لهذا المجال ذي الحكم الذاتي مبدئياً وحول إذا ما كان الكلام عن إصلاح يصحّ تماماً على الوضع اللبناني.

هكذا يكون من الطبيعي القيام بمحاولة الإجابة على بعض الأسئلة في هذا السياق وفي مقدّمها السؤال المزدوج التالي : بناء على أية أسس شملت الإصلاحات العثمانية المجال اللبناني، وإلى أي حدّ أدّت هذه الإصلاحات إلى إصلاح الوضع اللبناني مجتمعاً وإدارة واقتصاداً وجغرافية...؟

قبل البدء في الخوض في هذه المسألة، قد يكون من الضروري البدء بالتذكير بارتباط مشاريع الإصلاح العثمانية بشكل وثيق بالوضعين الداخلي والدولي للسلطنة. لذا، يبدو لزاماً إيلاء بعض الاهتمام، بداية، بشأن الإصلاحات بحدّ ذاتها حركة ومضموناً ومفعولاً، وتالياً بتحديد أهم الإسقاطات اللبنانية لهذه الإصلاحات. إذن يأتي التركيز، في ما يلي: أولاً، على موضوع حاجة السلطنة إلى إصلاحات جذرية من أجل القدرة على البقاء على الصعيدين الداخلي والدولي؛ وثانياً، على تفاعل المجال اللبناني بتداخل الوهن العثماني العام داخلياً والسياسة الأوروبية في إطار ما عُرف بالمسألة الشرقية خاصة في القرن التاسع عشر.

أولاً – حركة الإصلاح العثماني بين المنطلقات العثمانية والتأثيرات الأوروبية

عامّة، أتت النظرة إلى الإصلاحات العثمانية، في القرن التاسع عشر، وكأنها كانت نتيجة لمجرّد رغبة أو إرادة أوروبا في ظروف دولية داعية إلى الحفاظ على الاستقرار والتوازن الدوليين. ونُظر كذلك إليها على أنها كانت بالأخص تعني محاولة فرض العدالة والمساواة في أنحاء السلطنة لصالح الرعايا المسيحيين قياساً إلى الأتباع أو المواطنين المسلمين.

في الواقع، إن الحاجة إلى الإصلاح بدأت تظهر لدى العثمانيين بنتيجة ضعف السلطنة وقبل اهتمام الأوروبيين بالأمر جدّياً. لكن، بعض وجوه الإصلاح، وخاصة تلك

التي كانت تعني الرعايا، أتت بلا شكّ تجاوباً مع رغبة الأوروبيين أي إرضاء للدول الأوروبية ومجاراة لها حضارياً. وفي الوقت نفسه، هي أتت دلالة على ضعف السلطنة وحاجتها لإرضاء أوروبا.

فالسلطنة أصبحت، في أواخر القرن الثامن عشر، كما هو معلوم، في حالة ضعف واضطراب بنتيجة تخلخل أركانها الأساسية إلى حدّ ظهور اقتناع، خاصة في أوروبا، بقرب سقوطها. لذا بدأ بعض السلاطين يفكرون، منذ تلك الفترة، بالقيام بإصلاحات. لكن، عوامل اجتماعية ودينية جعلت محاولتهم صعبة وعديمة الفائدة في المراحل الأولى. وكان إصلاح الوضعين المالي والعسكري الأكثر إلحاحاً : أولاً، نظراً لحال الخزينة وعائداتها وبالتالي المصاريف إلى جانب الفساد المستشري على أعلى الصعد؛ وثانياً، نظراً لحال العسكر الذي يسوده الفساد وانعدام الانضباط والتراخي التام إضافة إلى وجود نسبة كبيرة من المستفيدين من مخصّصات "جيش الإسلام" دون أن يكونوا في خدمة هذا الجيش. لذا كانت أول محاولة إصلاح مزدوجة من أجل تنظيم مالية السلطنة وإعادة النظام والقوة إلى الجيش.

لكن الرائد الفعلي للإصلاح، أي السلطان مصطفى الثالث لم يوفّق، في بداية النصف الثاني من القرن الثامن عشر، في تحقيق هدفه خاصة في الإصلاح المالي. وكذلك، فشل بعده السلطان سليم الثالث، في أوائل القرن التاسع عشر، وهو الذي ورث أمبراطورية مزعزعة الأركان والذي يُعتبر عامة أبا الإصلاح.

لقد كرّس السلطان سليم الثالث جلَّ جهده لإصلاح الجيش، بدعم تقني فرنسي، خاصة بهدف إنشاء "النظام الجديد". لم ينظر رجال الدين برضى إلى ذلك الأمر فدعموا حركة "الإنكشارية" ضدّه فدفع السلطان ثمن محاولته الإصلاحية الفشل والسجن ثم الموت قتلاً. فكان مع ذلك سقوط أول أحلام تطوير السلطنة عن طريق إدخال الإصلاحات التي أثبتت قيمتها وفاعليتها في أوروبا. يُذكر أنه واكبت هذه المحاولة وساهمت في تفشيلها الاضطرابات في الداخل (كما في شبه الجزيرة العربية وبلاد الصرب وألبانيا) والحروب في الداخل والخارج (الحملة الفرنسية إلى مصر وما تلاها في بداية القرن التاسع عشر من تطورات دولية وأهمها الحروب الروسية العثمانية).

وفّق، بعد ذلك، السلطان محمود الثاني في محاولة إصلاح الجيش بالتخلّص من الإنكشارية وإعادة بنائه على أسس جديدة وبتنظيم جديد وتقنيات متطورة (أوروبية)، إلا أنه لم يوفّق في جعل شعوب السلطنة في مصافّ الشعوب الأوروبية بتحقيق "راحة وسعادة أتباعه" عن طريق إعادة بناء إمبراطوريته "على قواعد الدين ومبادئ الشريعة". وإن هو عمد إلى التصرف بحسب الأصول الأوروبية أو استعان ببعض الأساليب والعادات الأوروبية، إلا أنه لم يكن بإمكانه مجابهة نقمة الشعب الذي كان رجال الدين يدفعونه ضدّ السلطان "المتنكّر لدينه" إلا بالعنف. اعتبر كثيرون أن السلطان محمود الثاني، الذي قام بعدد من الإصلاحات، ذهب إلى حدّ الجهر بنيته في عدم التمييز ما بين أتباعه من المسلمين وغير المسلمين (أي الرعايا).

أما السلطان عبد المجيد، ابن محمود الثاني، فقد ورث عن أبيه أمرين أساسيين: رغبته في الإصلاح ورشيد باشا الصدر الأعظم الذي يعتبر أحد أكبر الإصلاحيين العثمانيين. فبعد شهور فقط من اعتلائه العرش، أعلن السلطان عبد المجيد "خط كلخانه الشريف" وذلك بتاريخ ٣ تشرين الثاني ١٨٣٩.

١ – "خط كلخانه"

لقد وُصف هذا المشروع الإصلاحي، في حينه، بأنه "ثورة". في الخط الذي قدّمه السلطان إلى كبار المسؤولين في السلطنة إشارة واضحة إلى تردّي أوضاع البلاد وتأكيد على الحاجة إلى إصلاح الوضع العام. وتضمّن إعلان الإصلاح تعبيراً عن الأمل في تحقيق مضمونه خلال سنوات قليلة "بالاعتماد على مؤسسات جديدة تؤمّن إدارة حسنة لأرجاء السلطنة" مع "ضمان الأمن الكامل لحياة وشرف وثروة أتباعنا... وهل هناك أغلى من الحياة والشرف؟".

وركّز الخط على الحاجة للعودة إلى تعاليم القرآن التي كفل احترامها وتطبيقها في بداية عهد السلطنة وبالأخص "القوة والعظمة والرخاء والتقدم للسلطنة وأبنائها". وتوقّف الخط بشكل خاص على اعتماد المساواة أمام القانون والضرائب مع التأكيد على أن "الإنعامات الشاهانية تشمل كل أتباعنا لأي دين أو مذهب انتموا..." وعلى ما يقضي في

ذلك "النص المقدّس لشرعنا". وأما الهدف الأساسي المحدّد لهذه الإصلاحات فهو "إحياء الدين والحكم والأمة والسلطنة".

لم يتوانَ عبد المجيد عن التهديد "باللعنة الإلهية" لكل من يقوم بما ينافي مضمون الخط وعن إعطاء هذا الأخير صفة دينية خاصة بوضع النسخة الأصلية منه في القاعة التي تحوي بردة الرسول. ولقد تمّ ذلك بحضور وقَسَم السلطان وعظماء السلطنة من مدنيين ودينيّين باسم الله وهذا بهدف امتناع أي منهم مستقبلاً عن نقض أو رفض مضمون الخط "الشريف". يضاف إلى هذا أن إجراءات تقرّرت لمعاقبة كل من يخالف النص[1].

إن النية في الإصلاح تبدو من خلال النص مترسّخة، على الأقل على مستوى السلطان نفسه وخاصة عند الصدر الأعظم الذي كان مصمماً على الإسراع في تنفيذ مضمون الإصلاح وهو باشر فعلاً بذلك بمساعدة أوروبيين عند اللزوم. لكن الإصلاحات لم تكن أصلاً ذات شعبية. فعلى الرغم من محاولة تقديمها وتفسيرها للشعوب في أنحاء الأمبراطورية، إنها لم تحظَ برضى غالبية هذه الأخيرة التي رأت فيها ابتعاد الحكم في استنبول عن أصول الدين متخوّفة من ردّة فعل غير المسلمين باسم المساواة والعدالة. وما لبث أن وُضع معظم تلك الإصلاحات جانباً بعد أقلّ من ثلاث سنوات على إعلانها. توافق ذلك مع تراجع الحماس الأوروبي لدعم مثل هذا المشروع وحتى بالعكس، ولأسباب أوروبية بالأخص، أخذ بعض المسؤولين الأوروبيين (مثل مترنيخ) ينصح السلطان ببقاء الأتراك "أتراكاً" وعدم محاولتهم مجاراة أوروبا.

٢ – "خط همايون"

بعد سنوات على فشل تلك المحاولة الإصلاحية، أي ما أن انتهت حرب القرم حتى تحمّس الأوروبيون مجدداً لفكرة الإصلاح. أتى ذلك بهدف إصلاح وضع المسيحيين الرعايا في السلطنة وعبر ذلك خدمة مصالحهم هم داخل السلطنة، كما الحفاظ على هذه

١ – نجد نص خط كلخانه بالفرنسية في عدد من المجموعات الوثائقية والمراجع على غرار:
E. Ph. ENGELHARDT, , *La Turquie et le Tanzimat*, Paris, 1882-1883, (2 vols.), vol. I, pp. 157 et suiv. ; et A. SCHOPOFF, *Les réformes et la protection des Chrétiens en Turquie 1673 - 1904*, Plon, Paris, 1904, pp. 17 et suiv.

الأخيرة أطول ما أمكن تلافياً لانعكاسات سقوطها بعدما لمسوا عن قرب درجة ضعفها أثناء تلك الحرب. فكانت بالتالي دعوة مباشرة وجازمة من أوروبا للقيام بحركة إصلاح.

بالفعل، إن الأوروبيين طلبوا هذه المرّة من السلطان ثمن دعمهم له في حربه ضدّ روسيا ودعوتهم له للمشاركة في المؤتمر الأوروبي كدولة كبرى. وكان هذا الثمن عبارة عن مشروع إصلاح ذُكر في أحد بنود معاهدة باريس (البند التاسع)، في سنة ١٨٥٦، مقابل ذكر امتناع الأوروبيين صاعداً عن التدخل في شؤون السلطنة الداخلية[1]. فهنا نلاحظ إلحاحاً أوروبياً بخصوص تحسين ظروف المسيحيين في السلطنة وبالأخص الرعايا منهم حتى أن المندوب البريطاني كان يصرّ على تعديلات في القوانين الإسلامية لمصلحة المسيحيين الأمر الذي كان لا بدّ من أن يرفضه العثمانيون على الرغم من اضطرارهم لإرضاء أوروبا آنذاك.

هكذا كان خط همايون، في ١٨ شباط ١٨٥٦، حيث تكريس المساواة أمام القانون والضريبة، وفي الشهادة أمام المحاكم، وفي الوظائف العامة والخدمة العسكرية، مع إلغاء امتيازات غير المسلمين في ما عدا الامتيازات الدينية الصرف وإزالة كل العبارات المهينة بحق المسيحيين في النصوص الرسمية[2]. لقد توصّل الأوروبيون، في هذا الظرف، إلى فرض إصلاحات مهمة لجهة المسيحيين في السلطنة إلى جانب الإصلاحات الإدارية العامة.

لكن، مرة أخرى وعلى الرغم من وجود نية للإصلاح في استنبول، لم يتحقّق إلا القليل من الإصلاحات في أنحاء السلطنة. ولا بدّ من التذكير هنا بأنه مثلما كان رجال الدين وعدد من كبار المسؤولين المسلمين في السلطنة غير راضين عن معظم الإصلاحات كونها تحرمهم مما كان يجنيه معظمهم مراكز وفوائد من حال الفوضى، يسجَّل كذلك عدم رضى بعض المسيحيين الذين يمكن اعتبارهم مبدئياً أكبر المستفيدين من الإصلاحات. فبعض المسؤولين ورجال الدين المسيحيين بدوا غير راضين عن تلك الإصلاحات إلى حدّ

١- نجد نص البند التاسع من معاهدة باريس الموقّعة بتاريخ ٣٠ آذار ١٨٥٦ في:
A. SCHOPOFF, *Les réformes...*, *op. cit.*, p. 70.

٢- نجد نص الخط بالفرنسية في عدد من المجموعات الوثائقية والمراجع على غرار :
E. Ph. ENGELHARDT, *La Turquie...*, *op. cit.*, p. 210 et suiv.; et A. SCHOPOFF, *Les réformes...*, p. 48 et suiv.

أنه، حسبما قيل، عندما قرأ أحد كبار رجال الدين المسيحيين (على الأغلب بطريرك الفنار أي بطريرك الروم الأرثوذكس) الخط على المصلّين انتهى إلى التضرع للّه بأن يبقى على الورقة المغلّفة بالحرير. وفي هذا السياق، يضاف إلى المعوقات التي واجهها المشروع الجديد حركة القوميات التي كانت تعمل جاهدة باتجاه الاستقلال عن السلطنة بدل التفاعل الإيجابي مع الإصلاحات.

إنما، على الرغم من أن الحماس لتطبيق التحديث والإصلاح عبر أنحاء السلطنة كان ضعيفاً، حصلت إصلاحات إدارية (في الولايات) وعسكرية وتربوية ومالية إلا أنها لم تستمر طويلاً و لم تثمر كثيراً لإعادة بناء قوة الدولة. فكان أن رأى الأوروبيون المتحمّسون لإصلاح وضع السلطنة ضرورة الإشراف مباشرة على العملية خاصة بعد محاولة السلطان عبد العزيز إلغاء امتيازات الأوروبيين التي لم تكن مبنية على معاهدات دولية بل نتيجة إنعامات شاهانية أو لتسامح ومسايرة من قِبل استنبول.

ما لبث هؤلاء الأوروبيون أن أعلموا السلطان، في سنة ١٨٧٥، بعزمهم على ذلك الإشراف مشدّدين على عدم رضاهم عن عدم تحسين وضع المسيحيين في السلطنة بحيث إن مبدأ المساواة غير محترم في كل أنحائها. يُذكر أن فريقاً من العثمانيين، أي "الوطنيون المسلمون"، أيّد هذا الموقف الأوروبي معتبراً أن السلطان "المنحرف والمجنون" هو المسؤول عن عدم تنفيذ الإصلاحات. إنما بالمقابل، وفي ظلّ حركة تعصّب ديني قامت بموجة جديدة من أعمال التعدّي على مسيحيين في بعض أرجاء السلطنة، أرغم السلطان على التخلّي عن العرش. لكن، ما لبث أن وضع مدحت باشا، الصدر الأعظم، دستوراً في آخر سنة ١٨٧٦، أي بأسرع ما أمكن ومن أجل طمأنة أوروبا بالأخص.

أما دستور مدحت باشا فلم يعش طويلاً إذ إن حرباً جديدة ضدّ روسيا كانت مناسبة لفرض السلطان الجديد، عبد الحميد الثاني، نفسه سيّداً مطلقاً . واستمر الأمر على هذه الحال، أو بالأحرى هو تحوّل من سيّء إلى أسوأ حتى إعادة اعتبار الدستور في بداية القرن العشرين. وفي هذه المرّة لم يطل الأمر حتى حلّت الحرب العالمية الأولى وانتهت إلى وضع حدّ نهائي لحركة الإصلاح والسلطنة معاً.

* * *

كانت هذه نظرة سريعة إلى تطوّر حركة الإصلاح، أو التنظيمات، العثمانية طيلة حوالي مئة وخمسين سنة دون أن تتوصّل مشاريع الإصلاح وطموحات بعض السلاطين والوزراء والحكومات الأوروبية إلى إحياء قوة الدولة العثمانية وإصلاح المجتمع العثماني بمجمله. يعود هذا الفشل، من ناحية، إلى معارضة داخلية لأسباب مختلفة منها التعصّب الديني والتمسّك بتقاليد مترسّخة وإرادة الحفاظ على مصالح مادّية للمستفيدين من الفوضى والضعف والفساد؛ ومن ناحية ثانية لأسباب خارجية، منها النفعية الخاصة بكل من القوى الأوروبية. وكانت هذه السياسة الأوروبية تتجسّد حيناً في الحروب وحيناً آخر في التدخل في الشأن الداخلي للسلطنة ككل كما في معظم أنحائها إلى حدّ اقتطاع أجزاء منها. كل ذلك كان لنيّة أوروبية جماعية في الحفاظ على السلطنة ضعيفة مع إمدادها بالإرشادات والمسكّنات لتستمر كذلك حتى يحين وقت رحيلها في ظروف مؤاتية لتلك القوى مجتمعة ومنفردة.

ثانياً – الإسقاطات الإصلاحية اللبنانية

وأما المجال اللبناني من الإمارة إلى الانتداب الذي كان ضمن الإطار العثماني، أو بالأحرى ضمن هذا الكيان المتداعي منذ القرن التاسع عشر، فقد تفاعل بلا شكّ، وربما أكثر من غيره، مع حالة السلطنة ومع التطورات الحاصلة فيها وبشأنها، إن مباشرة أو غير مباشرة. وفي الوقت نفسه، إن لتطورات لبنان القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تأثيرات بلا شكّ مهمة في تطورات أواخر القرن العشرين على اعتبارها تشكّل بعض جذور العلائق المجتمعية المعاصرة خاصة من حيث تفاعل عناصره في ما بينها بالنظر إلى الترسّبات التاريخية العميقة في النفوس، كما بالنظر إلى الظروف العامة من محلّية ومحيطة بالأمس واليوم. في ما يلي محاولة استعادة بعض هذه العوامل والتفاعلات، وعلى الخصوص الإسقاطات العثمانية من ضمن الظروف المحيطة، بغية المساهمة في توضيح الصورة عند نهاية القرن العشرين وإن بنسبة محدودة.

في البداية، لا بدّ من التوقف عند أمرين رئيسين متداخلين: –التفاعلات الإقليمية والدولية العامة؛ –وحكم لبنان بالنسبة للسلطنة العثمانية كما بالنسبة للبنانيين نظاماً وكياناً

ومجتمعاً. والتركيز على هذين الأمرين بالذات، وبصورة منفصلة، لا يعني البتة عدم إعارة غيرهما، وبالأخص الأمر اللبناني الذاتي بتطوراته وتفاعلاته الداخلية الخاصة. إنما، هذه الأخيرة ليست مستقلة عن الأمرين المذكورين إذ هي تتفاعل معهما بالعمق حتى يبدو أحياناً الفصل أو التمييز غير ممكن. إذن، يبقى التركيز على الشؤون الداخلية بحدّ ذاتها، من اجتماعية واقتصادية وسياسية وسواها خارج نطاق هذا البحث لأن المقصود هنا هو إسقاطات الإصلاح العثماني بحدّ ذاتها على الرغم من التفاعل الذي لابدّ من أخذه دوماً بالاعتبار.

١ – التفاعلات الإقليمية والدولية

إن هذه التفاعلات هي طبيعية في أي وقت وظرف، لكنها تبدو أفعل في ما يخص المجال اللبناني في ظلّ عهد الإصلاحات. فلمّا شكّلت أوروبا، مباشرة وغير مباشرة، حافزاً مشجعاً على نسبة مهمة من الإصلاحات في السلطنة، كما هو واضح أعلاه، ولما بدت الساحة اللبنانية للجميع (في الداخل والخارج) نقطة ضعف مهمة في كيان السلطنة، كان أن احتلّ لبنان موقع مجال احتكاك وتفاعل. وكان بالتالي من الطبيعي أن ينعكس كل ذلك على الساحة التي يحصل عليها، أو من خلالها، هذان الاحتكاك والتفاعل...

قد تكون الإشارة إلى التفاعل الحاصل بالتخصيص في فترة ما بين سنتي ١٨٤١ و ١٨٤٥ أو فترة ما بين سنتي ١٨٦٠ و ١٨٦٤ كافية لاختزال كثافة هذا التفاعل في مجال ضيّق وذي قابلية واضحة لذلك. فنشاط القناصل والسفراء الأوروبيين والمندوبين العثمانيين على مختلف مستوياتهم يؤكّد هذا التفاعل المتعدّد الأضلاع والحسابات. وتبقى هنا مناظرات بيروت واستنبول، إضافة إلى مداولات العواصم الأوروبية الكبرى، دلالة ثابتة على عملية شدّ الحبال بين الإصرار الأوروبي عامة على تنفيذ الإصلاح والمحاولات العثمانية للسيطرة المستقلة على الشأن الداخلي.

في هذا السياق بالذات، تقع على وجه الخصوص، مسألة الحكم في لبنان العثماني مساحة ونظاماً وحاكماً أو حكاماً... فمسألة الحاكم المسيحي واللبناني والحكم الموحّد تفاعل بالعمق وفي كل أبعادها مع مشكلة الصراع الأوروبي على النفوذ بالسيطرة على حلقة ضعيفة في شرقي المتوسط. فالسفراء والقناصل الأوروبيون، إن هم اتفقوا على

ضرورة الإصلاح لمصلحة المسيحيين في السلطنة، إنهم يختلفون بخصوص بعض نقاط المسألة اللبنانية حتى في ما يخص المسيحيين فيها. هذا مع الإشارة إلى كون المجال اللبناني، في ظلّ وبنتيجة هذا التفاعل، احتلّ موقعاً وارتدى أهمية لا يتناسبان أصلاً مع وضعه وقيمته الذاتية أي بالنظر إلى معطياته الأساسية إن عثمانياً أو أوروبياً.

– الأوروبيون وحماية المسيحيين في السلطنة عامة وفي لبنان خاصة

الكل يعرف الكثير عن سياسة حماية الأقلّيات في السلطنة العثمانية من قِبل الأوروبيين. تعود هذه السياسة أصلاً إلى امتيازات أقرّها سلاطين عهد القوة والعظمة لدول أوروبية بما يخص مواطنين منها يتواجدون في أرجاء السلطنة (لمهمات دبلوماسية وتجارية ودينية)[1]. لقد استفاد بعض هذه الدول من تسامح بني عثمان لتوسيع هذه الامتيازات على مجموعات مهمة غير إسلامية من أتباع السلطان أي "الرعايا". طالما كانت السلطنة قوية وقادرة لم ترَ حاجة لنقض هذه الامتيازات. وعندما ضعفت، أخذت استنبول ترى حاجة لإلغاء الامتيازات. لكن، عندذاك هي لم تعد قادرة على فرض إرادتها وقرارها على الدول الأوروبية التي أصبحت، في هذه المرحلة، دعامة لاستمرار السلطنة نفسها. وأصبحت هذه الامتيازات، مع الوقت، بمثابة حقوق للدول الأوروبية المعنية كما بالنسبة للأقلّيات المذكورة أعلاه.

في مرحلة الإصلاحات، وبالأخص عند بحث إصلاحات همايون (في أواسط الخمسينات) حصل الخلاف بين المسؤولين العثمانيين والسفراء الأوروبيين حول موضوع إبقاء امتيازات الرعايا الأجانب إضافة إلى ما نصّت عليه الإصلاحات. ثم، بعد "خط همايون" بسنوات، لاحظ الأوروبيون أن لا تقدّم حقيقياً في تطبيق حقوق وظروف عيش الرعايا المسيحيين في السلطنة إن على صعيد الوظائف أو في القضاء (خاصة في موضوع رفض شهادة المسيحي أمام المحاكم) كما في مجال الخدمة العسكرية.

في سنة ١٨٦٧، جرى نوع من المحاكمة للسلطنة من قِبل الدول الأوروبية التي

---

١ – في ما عدا ما أقرّ رسمياً لروسيا في معاهدة كوتجك كينارجي، في سنة ١٧٧٤ : أي حقّ حماية الروم الأورثوذكس في السلطنة.

كانت تصرّ على ضرورة تطبيق ما هو في مصلحة المسيحيين في السلطنة كون ذلك يشكّل ركناً أساسياً للمصلحة الأوروبية وتأكيداً لقوة ونفوذ أوروبا. يلاحَظ هنا : أن البريطانيين كانوا الأشدّ حماساً في الدفاع عن حقوق ومصالح المسيحيين عامة؛ وأن الفرنسيين كانوا يركزون على ضرورة تطبيق العدل وعدم التمييز بين أتباع السلطان أي مساواة المسيحيين بالمسلمين؛ وأن الروس كانوا يرون، من جهتهم، أن محاولة تطبيق المساواة فشلت والحل يكمن في إعطاء المجموعات المختلفة استقلالاً ذاتياً يسمح لكل منها بالمحافظة على شخصيتها وحقوق أبنائها.

إذن، إذا كانت مصالح هذه الدول الثلاث تتفق في استنبول حول المبدأ وتختلف إلى حدّ ما حول كيفية جعل الإصلاح ناجحاً، إنها لم تكن تتفق دوماً في شأن إصلاح الوضع في لبنان وهذا كان أمراً من صلب مسألة الإصلاح وحقوق الأقلّيات ... يلاحظ خاصة تناقض في الموقف البريطاني بينما يبقى كلّ من الموقفين الفرنسي والروسي منسجماً في كلٍ من استنبول ولبنان.

فبينما كان الفريق البريطاني يصرّ في استنبول على حماية حقوق المسيحيين عامة، كان يحاول ابتداءً من سنة ١٨٤٢، في لبنان، دعم الدروز عملياً على حساب المسيحيين (والموارنة بالأخص). أما الفريق الروسي القائل أصلاً بالاستقلال الذاتي للمجموعات المختلفة، كان يحاول في لبنان تطبيق هذا المبدأ بإعطاء كيان خاص للروم الأرثوذكس عن طريق إنشاء قائمّقامية خاصة بهم ليثبّت عبرها نفوذه على غرار البريطاني الذي يعتمد على الدروز والفرنسي المعتمد على الموارنة. إن تضارب المصالح والمواقف بين الدول الأوروبية أتاح، بلا شكّ، أمام العثمانيين فرصة التحرك واسعة بخصوص نظام الحكم في لبنان[1].

– التدخل الأوروبي في الشأن العثماني في المجال اللبناني

يتوقف البحث هنا عند فقرة من التدخل الأوروبي كونها تدلّ بوضوح وكفاية على تداخل المواقف المختلفة والإصلاحات. إن خط همايون ذُكر، كما ورد أعلاه، في معاهدة باريس (سنة ١٨٥٦) التي نصّت بالمقابل على تعهّد الدول الأوروبية الموقّعة بعدم

---

١ – لا ضرورة لشرح كيفية حصول هذا الأمر هنا فعدد من المراجع يعرض الأمر مفصلاً.

التدخل في الشؤون العثمانية الداخلية. لكن احترام هذا التعهد الأخير لم يدم سوى فترة قصيرة جداً. لقد استطاعت استنبول أولاً استعمال معاهدة باريس لمنع محاولة أوروبية للتدخل في أحداث جرت في البلقان. لكن الصعوبات المالية وبداية عهد الاستدانة من أوروبا ما لبثت أن جعلت استنبول مضطرة للرضوخ للاهتمام الأوروبي باضطرابات بلقانية جديدة كما لعملية الإشراف على الشؤون المالية وغيرها.

وكانت عودة التدخل الأوروبي المباشر في الشأن الداخلي، بعد "خط همايون"، انطلقت عملياً، بدون أي شكّ، من التدخل في لبنان بعيد وصول أخبار المذابح المرتكبة ضد المسيحيين فيه المدعومة بأخبار مذابح دمشق. فما لبثت قضية المسيحيين أن أثارت الأوروبيين، وبخاصة الفرنسيين، الذين وجدوا أن الإصلاحات والتعهدات بذلك لم تنفَّذ و لم تحترَم وأنه أصبح بالتالي بإمكانهم وباسم معاهدة باريس بالذات التدخل المباشر.

أما التدخل نفسه فساهم، من جهة، في محاولة استنبول إظهار حسن نواياها ونزاهتها واستعدادها لفرض النظام في البلاد وقدرتها على ذلك وإرغام الأوروبيين عملياً على الإقرار بذلك منفردين ومجتمعين؛ ومن جهة ثانية، ساهم التدخل في إعادة المجال اللبناني إلى مدار الصراعات الأوروبية . لقد توضّح كل ذلك في عدة قضايا على غرار : معاقبة المسؤولين عن الاضطرابات والمذابح، والتعويضات، وموضوع الحاكم اللبناني أو المسيحي أو غير اللبناني أو غير المسيحي... إن الصراعات بين القناصل الأوروبيين في بيروت، التي ترك لها فؤاد باشا الوزير العثماني المجال الأوسع في جلسات البحث في الحلول، أدّت، كما كان يريد هذا الأخير، إلى عدم التوصل إلى اتخاذ كافة القرارات اللازمة. ويشار هنا إلى كون فؤاد باشا من أولئك الإصلاحيين العثمانيين الذين أرادوا إعادة هيبة وقوة السلطنة وبالتالي هو كان يرى ضرورة إخضاع المجال اللبناني للحكم المباشر إنفاذاً للإصلاح.

وفي سياق الدور الأوروبي، يلاحَظ أن التعديل الحاصل في مواقف ممثلي الدول في استنبول، في ربيع ١٨٦١، هو الذي ساهم في وضع نظام المتصرّفية. أما هذا النظام فقد جعل من لبنان مقاطعة عثمانية ممتازة بإشراف أوروبا واستنبول معاً. هكذا يكون التفاعل قد ساهم مباشرة في اعتماد نظام جديد للبنان أتى مرة أخرى بمثابة حلّ وسط بين المواقف

الأوروبية والموقف العثماني القائم على مبادئ الإصلاح المعتمد في استنبول لإحياء سلطتها في الكيان المتداعي بتشجيع ومباركة أوروبا.

٢– المجال اللبناني جغرافية وكياناً وحكماً ومجتمعاً في ظلّ الإصلاح

لقد كان للإصلاحات صدىً ومفعولاً واسعين في لبنان. كان ذلك بأكثر من شكل وفي أكثر من باب. وأتت العواقب بمعظمها متجهة على نحو يختلف مع أماني نسبة مهمة من اللبنانيين إضافة إلى اختلافها أصلاً مع وضع لبنان القانوني والإداري وحتى الاجتماعي على الرغم من ظاهرها الواعد. ولا بدّ لتوضيح هذا الأمر من التذكير ببعض الإسقاطات على الكيان، أي على الجغرافية والحكم والمجتمع. هذا مع العلم أن هذا البحث يضيق على تغطية مجمل الإسقاطات.

– تزامُن أوج حركة الإصلاح العثمانية مع اضطراب الوضع اللبناني

لقد حصلت الإمارة على كيان خاص في المجال اللبناني وعلى الحكم الذاتي كهبة أو إنعام من أحد بني عثمان عندما كان في أوج انتصاراته وفي طريقه إلى المزيد من العظَمة. وفي العهود الأولى للسلطنة الواسعة الأرجاء التي ضاهت أعظم أمبراطوريات التاريخ اتساعاً، لم تكن تلك البقعة الصغيرة أو سكانها أو ثرواتها يشكلون أي تأثير أو خطر على كيان السلطنة، و لم يكن هناك ما يدعو إلى استرداد هبة بسيطة فهبات الكبار لا تُسترد.

إن السلطنة التي اعتمدت على إدارة البلدان والشعوب الخاضعة لها وجمع الضرائب دون العمل على توحيد هذه الشعوب ما لبثت أن بدأت تضعف وهذا لعدة أسباب لسنا في صدد بحثها هنا. وما أن أخذت السلطنة تضعف حتى أخذ بعض أجزائها البعيدة عن مركز السلطة ينفصل عملياً عن حكم استنبول كما حصل باكراً في شمال أفريقيا (مع تونس). لم يظهر هذا الأمر كمشكلة حقيقية حتى حلّ القرن التاسع عشر وكان تخلخل أركان الدولة وسيادة الضعف في الشأنين الداخلي والدولي على السواء. ثم مع تعاظم المسألة بانسلاخ أجزاء مهمة عن استنبول كلياً أو جزئياً، رسمياً أو فعلياً فقط، لم يعد من مجال للإنعامات أو حتى لاحترام عهود سابقة.

ما أن لاحت للعثمانيين إمكانية استعادة ما خسروه لمصلحة الولاة والأتباع، وخاصة قبيل الإعلان عن الإصلاحات الكبرى، حتى كان في طليعة اهتماماتهم تحقيق ذلك وإن بمساعدة الأوروبيين. أتى ذلك في سياق إثبات القدرة للجميع، في الداخل والخارج، وتأكيد الجدارة بثقة الآخرين في استعادة القوى كما في ظلّ الحماس الأوروبي للإصلاح... يمكن وضع الحالة اللبنانية ضمن هذا الإطار من حيث الدور العثماني في المساهمة بتحريك المجال اللبناني لإثبات هذه القدرة.

من الثابت أن العثمانيين ساهموا في تأليب اللبنانيين على المصريين الذين وسّعوا، في مطلع ثلاثينات القرن التاسع عشر، نطاق ولايتهم ضدّ إرادة استنبول وعلى حساب سلطتها. لا شكّ في أن السياسة العثمانية هنا توافقت مع أماني فريق من اللبنانيين. إنما لا يمكن، بأية صورة، اعتبارها تجاوباً مع هذه الأماني. إنها كانت من ضمن حاجات وتطلّعات استنبول. وبالتالي، إلى أي حدّ يمكن تصنيف الأمر في خانة إصلاحات كلخانه؟

إن الارتباط بين الأمرين وثيق بمعنى أن العثمانيين المصمّمين على الإصلاح وإعادة قوة الدولة، في سنتي ١٨٣٩ و ١٨٤٠، ساهموا في تعميق حنق اللبنانيين المنزعجين على المصريين لتأمين فرصة طرد هؤلاء. وهنا لم يهتم العثمانيون لانعكاسات الأمر على المجال اللبناني الذي يبقى، في كل الأحوال، من ضمن المجال العثماني ويحق لاستنبول التصرف به بحسب حاجتها هي. وبالتالي لا بأس إن دفع اللبنانيون ثمن تحالفهم السابق مع المصريين، لا بل هذا ضروري ومفيد لمصلحة السلطنة لأن فيه، على الأقل، عبرة لآخرين.

ثم، طالما أن الموضوع اللبناني مطروح، لم يكن هناك ما يعيق تأكيد النيّة الإصلاحية فيه حيث يمكن الإثبات للجميع إصرار واستعداد استنبول لفرض سلطانها في كافة أرجاء السلطنة. كان هذا يلتقي مع ما أراده خط كلخانه أي الحفاظ على كيان السلطنة جغرافياً وبشرياً وسياسياً والحؤول دون تكرار حالات على غرار اليونان أو مصر أو حتى شبه الجزيرة العربية.

إن نيّة وإرادة الإصلاح والتحديث بغية استعادة القوة والهيبة، بغضّ النظر عن السلبيات الممكن تراكمها أدّت ببني عثمان إلى الذهاب بعيداً أحياناً وإن على حساب أمور أساسية أخرى. فمن المعروف أن السلطان محمود الثاني، الذي بدأ حركة الإصلاح

الواسعة وذهب إلى حدّ ارتداء الزيّ الأوروبي مثيراً سخط المسلمين، إنما هو أراد بلا أي شكّ إظهار استعداده للتطور بهدف الحفاظ على موقع سلطنته على الساحة الدولية خاصة وأن أحد ولاته (محمد علي والي مصر) استطاع أن يحظى بعطف، وحتى باحترام، بعض الأوروبيين بنتيجة سياسته التطويرية على الطريقة الأوروبية.

كذلك، سجّل تزامن واضح بين بداية عهد السلطان عبد المجيد وإعلان خط كلخانه وردّة فعل الأوروبيين الخائفين من صعود نجم محمد علي والي مصر حليف فرنسا. إن إمكانية حلول محمد علي مكان السلطان (نتيجة توسيع منطقة نفوذه إلى قرب استنبول نفسها) وإعادته القوة إلى السلطنة عنى بالتالي فرصة مؤكدة لتقدّم المصلحة الفرنسية في المنطقة على مصالح الدول الأوروبية الأخرى. لذا وجدت هذه الدول ضرورة في دعم السلطان الواعد بإصلاحات مهمة، وبالأخص ما يتعلق منها بالمساواة والعدالة وإزالة الفساد مما يساعد في تدعيم سلطانه مقابل محمد علي، وكان في ذلك أيضاً فرصة للحفاظ على الكيان العثماني من التفتّت في وقت ما زال الأمر غير مرغوب فيه أوروبياً لما وراءه من محاذير.

إن السلطان الذي استعاد، في سنة ١٨٤٠، جزيرة كريت من تحت نفوذ محمد علي، رأى ضرورة استعادة الأراضي التي يسيطر عليها الوالي المصري خارج ولايته ومن ضمنها المجال اللبناني الذي بدا أهله الأكثر قابلية للتعاون بغية طرد المصريين. ويشار هنا إلى أن الجزيرة كما الإمارة لم يكونا يشكلان محكّاً حقيقياً ومهماً لقوة السلطان. لكن الظروف فرضت استعادة الهيبة والثقة في الداخل تجاه معارضي الإصلاحات وإقناع الأوروبيين بالقدرة على مواجهة المصاعب الداخلية. تأكيداً إذن لنية استعادة الهيبة والسلطة كانت استنبول مستعدة لاسترداد هبة تعود إلى عهد القوة والعظمة لدعم سياسة عهد الضعف.

لا بدّ، إذن، من التوقف عند التزامن الواضح بين كلٍ من خط كلخانه وثورة اللبنانيين على المصريين ومحاولة إحلال الحكم المباشر بدل الإمارة. إن لم يكن مثل هذا التزامن يعني بالضرورة ترابطاً سببياً هو يدعو على الأقل إلى عدم إغفاله وبالتالي إلى البحث في الأمر. أول ما يظهر جلياً هو الانعكاس السلبي للإصلاح على الحالة اللبنانية كون العثمانيين أنفسهم ساهموا في اضطراب وضع كان على الأقل شبه مستقر. كانت هذه

المساهمة لتنفيذ إرادتهم وإثبات نيّاتهم تجاه شعوب السلطنة عامة كما تجاه أوروبا. وكان بالتالي على جميع اللبنانيين دفع ثمن دعمهم (أو دعم بعضهم) لمحمد علي ضدّ ولاة آخرين وعملياً ضدّ لسلطان.

– المساهمة في تدعيم الانقسامات الداخلية وتعميق الصراع الطائفي

ساهمت السياسة العثمانية المنبثقة من الخط الإصلاحي، ابتداء من سنتي ١٨٤٠ و١٨٤١، مباشرة في زرع الشقاق بين اللبنانيين خاصة انطلاقاً من تأليب الدروز الذين ما لبثوا أن أخذوا يعلنون وفي كل مناسبة إسلامهم. إن الدروز استطاعوا، في الفترة الواقعة ما بين الأربعينات والستينات، الحصول على دعم معظم الولاة والمندوبين العثمانيين الذين تولّوا الأمر اللبناني على أي مستوى كانوا. ولقد اتفقت هذه المرحلة مع فترة الصراع ما بين الحكم الذاتي والحكم المباشر على المستوى اللبناني كما على المستوى الأوروبي–العثماني.

إن الدولة التي كانت تواجه، في أواسط القرن، في أكثر من منطقة وولاية، بالأخص في الأقاليم الأوروبية، مشكلة الثورات والوعي القومي، كانت مستعدة لاستعمال كافة الأساليب والوسائل المتوافرة لتمنع، أو على الأقل لتعيق، تفتّت قسم من كيانها الجغرافي والبشري. وكان من هذه الأساليب والوسائل الاعتماد على الدروز، على الصعيدين اللبناني والعام، إثباتاً لعدم التساهل في الشأن الديني ومصلحة الإسلام وإنفاذاً للحكم المباشر في آن واحد.

لا بدّ من الإشارة هنا إلى تناقض في موقف السلطة القائلة بالمساواة كما بضمان الأمن لرعاياها ومواطنيها والداعمة لفريق ضدّ الآخر على الساحة اللبنانية لتثبيت حكمها، ويضاف إلى هذا كون الإصلاحات نفسها كانت تهدف إلى تثبيت هذه السلطة وهذا الحكم.

ويشار هنا أيضاً إلى إمكانية مبالغة بعض المندوبين في سياستهم التقسيميّة في لبنان. وربما كان ما يمكن اعتباره تحاملاً ضدّ المسيحيين هنا بمثابة ردّة فعل طبيعية ضدّ الإصلاحات نفسها من قِبل الموكلين بتنفيذها. لكن، في الوقت نفسه، يجب عدم الإغراق في اعتبار ردّة فعل مسلمي السلطنة الرافضين للإصلاحات، ومن ضمنها بالأخص مساواتهم بالمسيحيين، سبباً كافياً لتفسير الكثير من معاناة المجال اللبناني أرضاً وشعباً

ونظاماً، في تلك الحقبة، على الرغم من أهميته.

إن اللبنانيين، الذين اعتادوا المحافظة على التقاليد والعادات في إدارة شؤونهم كما في العلاقات ما بين مختلف الفئات، كانوا قد عانوا من صراعات سابقة وتأثروا كثيراً بسياسة المصريين التمييزية التي ساهمت، قبل وربما أكثر من غيرها، في التباعد بين المسيحيين والدروز[1]. ولما انسحب المصريون، كانت أحقاد قد ترسّخت بين الفريقين بحيث إن اتفاقاً مثل اتفاق أنطلياس لم يكن كافٍ لينسي أياً من الفريقين سنوات التباعد الماضية. إن الدروز، الذين تأثّروا بسياسة إبراهيم باشا المستميلة للمسيحيين الداعمين (بنسبة مهمة منهم) للمصريين ضدّ دروز حوران، وجدوا في الإصلاحات العثمانية ما يدعم أيضاً موقف المسيحيين. هكذا ما لبث الدروز في لبنان أن أخذوا يشدّدون على كونهم مسلمين وفي ذلك أمران : أولهما عثماني والثاني ذاتي.

أ) الأمر الأول يعيد إلى السياسة العثمانية التي آلت على نفسها، على الأقل على مستوى المسؤولين في استنبول إلى جانب السلطان، "إحياء قوة الدين والحكم والأمة والسلطنة". إن استنبول التي كانت ترى في تحقيق الإصلاحات مناسبة لفرض هيبتها مجدداً على الساحة الدولية والتي شاركت في مؤتمر لندن (تموز ١٨٤٠) والتي توصلت بمساعدة بعض الأوروبيين إلى إرغام المصريين على التراجع عن الولايات غير المصرية التي سبق وسيطروا عليها (ومن ضمنها المجال اللبناني)، لم تكن مستعدة لأن تقبل بدخول حلفائها الإنكليز بقوة إلى لبنان وفي هذا إضعاف لها ولهيبتها في الداخل والخارج. وبالتالي كان لا بدّ من العمل على إبعاد الإنكليز قبل تورطهم جدّياً على الأرض كما حصل، في بداية القرن، في مصر بعد طردهم للفرنسيين ومحاولتهم الحلول مكانهم باسم الصداقة والتعاون مع السلطان. إن استنبول لم تكن مستعدة إذن لدفع ثمن باهظ إلى هذا الحدّ مقابل مساعدة بريطانيا لها ضدّ محمد علي والي مصر.

كان السبيل الأقرب، بنظر العثمانيين عندذاك، لإقناع الإنكليز بالانسحاب من

١ – كما يتضح من خلال دراستنا الجامعية غير المنشورة لدور لتأثيرات الحملة المصرية وهي بعنوان : **لبنان والحملة المصرية ١٨٣١ – ١٨٤٠**، كلية التربية، الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦.

دون صدام مباشر حتى دبلوماسياً، يكمن في إبعاد من اعتُبر صنيعة الإنكليز في الحكم عن طريق تأليب الشعب ضدّه (الكل يعلم أن الأمير بشير الثالث عيّن بفرمان وقّعه السلطان قبل أن يحدّد الإنكليز فيه اسم الأمير الجديد). هكذا كانت الحملة على بشير الثالث التي أتت، في الواقع، حملة مزدوجة الهدف : أولاً، كون الأمير مسيحياً، تساهم الحملة ضدّه في تخفيف صدى تساهل استنبول مع المسيحيين في أذهان المسلمين المعارضين للإصلاحات عامة ولبند المساواة فيها خاصة؛ وثانياً، إبعاد الأمير كان يعني، في الوقت ذاته، إبعاد النفوذ الإنكليزي.

لكن الحملة التي أريد منها تأليب اللبنانيين كافة ضدّ الأمير لم تنجح تماماً مع المسيحيين. فهؤلاء، وإن هم تحمسوا بادئ ذي بدء، ما لبث أن خفّ حماسهم. إن البطريرك الماروني، يوسف حبيش، الذي فهم القصد من الأمر، ساهم كثيراً في التخفيف من حنقهم على الأمير وبالتالي من معارضتهم له أي من تنفيذ إرادة استنبول بواسطتهم.

ب) أما الأمر الثاني فيعود إلى كون الدروز، وهم أهل تقيّة، أرادوا الاستفادة من عطف العثمانيين غير القادرين، أو بالأحرى غير المستعدين فعلاً، لدعم مطالب ومواقف المسيحيين. فالدروز، ولأسباب مختلفة وكافية بما يخصهم، تابعوا في تنفيذ الخطة كونها لا يمكن إلا أن تحمل لهم الخير. كان ذلك ممكناً نظراً لإظهارهم طواعيّتهم للعثمانيين من جهة وللكراهية التي كان يكنّها عدد من زعمائهم للأمير من جهة ثانية. يضاف إلى ذلك الوعود العثمانية المقدّمة لهم والانتقام لآثار غبن كانوا يعتبرون أنه لحق بهم في الفترة السابقة.

ما لبث عندها، وبإيحاء من استنبول، أن أخذوا يطالبون بأمير مسلم مكان بشير الثالث. وكان هذا هو الأمر الذي عمدت استنبول بدورها إلى استعماله ذريعة في محاولتها تثبيت نفوذها الذي يتلاءم تماماً مع روح الإصلاحات من حيث "إحياء قوة الدين والحكم والأمة والسلطنة".

كانت النتيجة المباشرة للتباعد ما بين المسيحيين والدروز وخاصة لتباعد مصالحهم، وربما تناقضها، أو بالأحرى محاولة إظهارها متناقضة في الداخل والخارج، تأثير عميق ما لبث أن انفجر صراعاً طائفياً ما فتئت شظايا هذا الصراع تتطاير لتصيب الخَلَف، عندما تقضي بذلك ظروف معينة محلية وخارجية، لأكثر من قرن ونصف القرن. ويشار هنا إلى

أن الصراع الذي تجسّد مسيحياً درزياً كان، في الوقت نفسه، مسيحياً إسلامياً نظراً لاعتبار الدروز أنفسهم مسلمين من جهة، ونظراً للإطار العام أو المحيط من جهة ثانية إن في القرن التاسع عشر أو في القرن العشرين.

هكذا، إن إسقاطات الإصلاح العثماني المباشرة على المجال اللبناني في باب الانقسام الداخلي لم تتوقف عند حدود القرن التاسع عشر. إن اللبنانيين انقسموا، قبيل الحرب العالمية الأولى، إلى فريقين (إنما ليس بالضرورة طائفياً تماماً هذه المرّة) اختلفا حول إيجابية تطبيق بعض الإجراءات التي نصّ عليها الدستور العثماني الذي أعيد إحياؤه، سنة ١٩٠٨، في ظلّ أجواء إصلاحية في استنبول. أنقسم اللبنانيون هنا إلى حزبين : "حزب الأحرار" و"حزب المحافظين". وكان هذا الانقسام امتداداً لموقفين مختلفين في استنبول نفسها بشأن تطبيق الدستور وبالأخص بشأن إرسال مندوبين إلى استنبول.

"حزب الأحرار"، الذي اعتبر امتداداً لفريق الأحرار العثمانيين في استنبول، قال بضرورة إيفاد لبنان مندوبين عنه ويبدو أنهم ذهبوا إلى حدّ إثارة بعض الشغب (وتزوير التواقيع) لتحقيق هذا الأمر. أما "حزب المحافظين" فعارض تطبيق الدستور بخصوص لبنان حفاظاً على النظام القائم مع الأمل بتصحيح ما فسد فيه[1]. استمرّ الجدال وقتاً غير قصير لكن الظروف الدولية الواسعة كانت الأقوى بحيث إنها دعمت حجّة "الأحرار" وإن هي لم تأتِ فعلياً لمصلحة أي من الحزبين بالنظر إلى ما آل إليه الوضع اللبناني مع حلول الحرب.

– مسألة الحكم المباشر وإدارة الشأن اللبناني

على صعيد الحكم والحكام والإدارة، ما بين أواسط القرن التاسع عشر وتفتّت السلطنة مع انتهاء الحرب العالمية الأولى، لا بدّ من الإشارة إلى أن لبنان تأثر بالإصلاحات الإدارية في السلطنة. لقد شملت إعادة النظر في إدارة الأقاليم والنواحي المجال اللبناني بشكل مباشر وربما أكثر مما حلّ بمعظم أنحاء السلطنة. وكذلك كان الأمر مع اعتماد مبدأ التمثيل في الإدارات المحلية.

١ – يمكن الحصول على فكرة واضحة عن هذا الأمر مثلاً في كتاب : مسعد، بولس، **لبنان والدستور العثماني**، مطبعة المعارف، مصر، ١٩٠٩.

التنظيمات المنبثقة عن خط "كلخانة"، في سنة ١٨٣٩، نحت باتجاه تقوية المركزية الإدارية التي كانت العنصر الوحيد الذي بإمكانه تثبيت وحدة الدولة في وقت تتصاعد فيه محاولات الاستقلال في أنحاء مهمة من السلطنة. يُشار هنا إلى أن العثمانيين، الذين لم يجدوا ضرورة للتوحيد وتدعيم المركزية أثناء عهد القوة والعظَمة، أخذوا يبحثون، في ظلّ الضعف، عن كل ما بإمكانه تدعيم سلطة استنبول باتجاه مركزية مطلقة تساهم في "إحياء قوة الحكم...".

إثباتاً لاعتماد المركزية، دعا السلطان عبد المجيد، في سنة ١٨٤٥، ممثلي الولايات لاجتماع تشاور في استنبول بالذات الأمر الذي لم يعجب كثيرين من المسؤولين في استنبول كما في الولايات. وما لبث أن قام صدر أعظم جديد من المعارضين للمركزية المطلقة بإصلاح إداري للتخفيف من المركزية حيث أعطي المزيد من حرية التصرف للولاة كما للمحصِّلين والمديرين، وجُعل الوالي مسؤولاً عن هؤلاء في حدود ولايته.

بالفعل، يلاحظ في هذا السياق، أن أمر التعيينات واتخاذ القرارات المهمة في المجال اللبناني أنيط أولاً بالحاكم العثماني عُمر باشا عند إسقاط الإمارة ثم بوالي صيدا في عهد القائمّقاميتين. إن القائمّقامين لم يكونا سوى موظفين يعينهما والي صيدا (أو هو يعزلهما). كذلك كان الأمر بالنسبة لبعض أعضاء مجلس القائمّقامية. أما بالنسبة للأعضاء الذين يعيَّنون محلياً، فلا يصبح تعيينهم نافذاً إلا بعد موافقة الوالي نفسه. أيضاً، إن نظام الإجماع أكّد أنه في حال الخلاف داخل مجلس القائمّقامية يبتّ الوالي بأمر القرارات الوارد اتخاذها. وهكذا، صحيح أنه أُبقي ظاهرياً على مؤسسات ذاتية، إلا أن "النظام" دعّم سلطة الباب العالي في إدارة الشؤون الداخلية[1].

وكذلك أتت الحال مع التنظيم الجديد الذي أُسّست عليه المتصرّفية. إن نصّ نظام المتصرّفية، في سنة ١٨٦١، المؤلّف من سبع عشرة مادّة (وتعديله في سنة ١٨٦٤) الذي يُعتبر "أول نصّ رسمي يعترف باستقلال لبنان الذاتي في الشأن الداخلي"، إنما جعل حاكمه (أي المتصرّف) بمثابة والٍ عثماني تعيّنه استنبول ويكون تابعاً لها مباشرة ومولَجاً بحكم

١ - Adel ISMAIL, *Histoire du Liban du XVIIe siècle à nos jours*, Beyrouth, 1958, t. IV, pp. 284 - 293.

لبنان[1]. لقد اتفق هذا النظام بخطوطه العريضة مع إصلاح النظام الإداري في السلطنة في إطار قانون الولايات المعتمد في سنة ١٨٦٤ الذي يعتبر من أهم إنجازات السلطان عبد العزيز الإصلاحية والذي اعتبره البعض في حينه "التحديث الأخصب الذي أوحى به خط همايون".

كان الهدف، هذه المرّة، من قانون الولايات التخفيف من المركزية الإدارية في استنبول وقد أتى ذلك بتأثير من نموذج التقسيمات الإدارية الفرنسية في فترة كان التأثير والدور الفرنسيان الأفعل في مجال الإصلاحات العثمانية. هكذا كان تقسيم لبنان إدارياً إلى مديريات أو أقضية ونواحي وقرى.

وكان القانون الجديد قد اتخذ مظهراً ديمقراطياً متطوراً في ما يخص تحضير لوائح المرشحين لتأليف المجالس والمحاكم المحلية دون أن يكفل أو حتى أن يؤمّن مساواة حقيقية بين المسلمين والرعية. لقد حفظ النظام في الواقع للمسلمين هيمنتهم. وما يهم مباشرة هنا هو بالأخص أنه بحسب هذا القانون وُضعت السلطة في الولاية في يد الوالي الذي يعيّن عمّالاً له في مختلف التقسيمات الإدارية للولاية ويتسلّم السلطة التنفيذية كما الإشراف على الأمن والعدل في ولايته.

في لبنان بالذات، أنيط عمل المجلس الإداري المركزي بإشراف وإدارة الحاكم الذي تعينه استنبول. وأنيط بهذا الحاكم نفسه تعيين المسؤولين الإداريين في مختلف التقسيمات الإدارية والقضاة كما كل أعضاء السلطة التنفيذية (حتى بالنسبة للمسؤولين الإداريين الصغار الذين يختارهم الأهالي، كان لا بدّ من أن يحصلوا على تعيين رسمي من الحاكم).

يمكن وضع النظامين اللذين اعتُمدا وطبِّقا في المجال اللبناني، في القرن التاسع عشر، في إطار الصراع بين الحكم المباشر، وهو من صلب روح الإصلاحات، والحكم غير المباشر الذي اعتاده اللبنانيون. ولما اعتُبر، في حينه أي مع اعتماد نظام المتصرّفية، أن استنبول

١ - Antoine KHAIR, *Le Moutaçarrifat du Mont-Liban*, Publications de l'U.L., Beyrouth, 1973, pp.53-58;
أو : رستم، أسد، **لبنان في عهد المتصرّفية**، منشورات النهار، بيروت، ١٩٧٣، ص ٣٥ – ٣٩ و٥٥ – ٦١.

قبلت بالحكم الذاتي وأقرّته إنما أتى ذلك إلى حدّ بعيد في الواقع في ظلّ التوجّه الإداري العام العثماني باتجاه تحويل المركزية في استنبول إلى مستوى أدنى أي الولاية. هكذا اعتبر لبنان بمثابة ولاية ممتازة (أو بالأحرى سنجق). لكن هذا الحل الذي اعتبر في سياق المباحثات الأوروبية العثمانية حلاً وسطاً (ظاهرياً على الأقل ومن حيث مسيحية الحاكم خاصة) لم يأتِ بمثابة تنازل نهائي من قبل استنبول التي لم تتوانَ عن استرداد ما تنازلت عنه، على ضآلته، في أول مناسبة سانحة.

في الواقع، إن سنة ١٩١٥ أعادت الإشكالية اللبنانية الأساسية المزدوجة أي بين الحكم المباشر وغير المباشر والمسيحي والمسلم إلى الواجهة. وكان بالطبع أن أعلنت الدولة العثمانية إلغاء اتفاق سنة ١٨٦٤ مع الدول الأوروبية القاضي باعتبار المجال اللبناني ما يمكن وصفه بمقاطعة عثمانية ممتازة. وما لبثت استنبول أن أعادت الحكم المباشر الكامل حيث خسر لبنان امتيازه واضطر لإرسال نواب عنه إلى مجلس المندوبين في استنبول الذين (وعددهم ثلاثة) عينهم في الحقيقة علي منيف المعيَّن هو نفسه حاكماً للبنان من قبل وزارة الداخلية في استنبول بعد عزل أوهانس باشا آخر المتصرّفين. وكان من إسقاطات اعتماد الحكم المباشر كاملاً هنا ما هو معروف عن عهد جمال باشا وما يعني ذلك للبنانيين كافة حتى اليوم من تعسّف وجور على الرغم من قصر هذا العهد ومن المصائب اللاحقة...

– الإصلاح المالي والوضع المادّي الاجتماعي

على الصعيد المالي، كان مفترضاً أن يكون الإصلاح الأكثر حيوية للسلطنة، أي على صعيد تثبيت قاعدة الضرائب وأصول جبايتها التي نصّ عليها الإصلاح في الخطين الشريفين. إنما يلاحظ أن اللبنانيين (كما معظم شعوب السلطنة) لم يستفيدوا فعلاً منه كما كان يؤمَل. أما السبب الأول والمباشر لهذا الأمر فيعود إلى عادات ترسّخت عند المسؤولين والموظفين العثمانيين على مختلف المستويات، أي الفساد والرشوة وشراء الحظوة والوظيفة. وبالمناسبة، قد تكون هذه العادات نفسها ما تزال تنعكس على الحال المعاصرة على الرغم من زوال العنصر العثماني، منذ أوائل القرن العشرين، لكن بنتيجة ترسّبات لا تمحى تلقائياً.

ولبنان، الذي عانى من الاضطرابات وانعكاساتها الاقتصادية والاجتماعية، في أواسط القرن التاسع عشر وبعيد الإصلاح مباشرة، كان عليه أن يواجه في أكثر من مناسبة مشكلة دفع الضرائب المترتبة على أهله أو أحياناً على بعض أهله دون غيرهم أو أكثر من غيرهم. ساهم هذا الأمر أحياناً كثيرة في تضاعف الأزمة الاقتصادية الاجتماعية، وساهم كذلك ، بشكل من الأشكال، في تصاعد الأزمة الكبرى في أواخر خمسينات وبداية ستينات القرن التاسع عشر.

إن الدولة العثمانية، التي بدأت تستدين من أوروبا في الوقت الذي أصدر فيه السلطان الخط الهمايوني، ما لبثت أن تراكمت عليها الديون الخارجية إضافة إلى الديون الداخلية مع تزايد فساد السلطات العليا في الدولة (تزييف قيمة العملة من قِبل الدولة نفسها). مثل هذه المصاعب كما مشاريع الإصلاح نفسها لم تكن تسمح للدولة بأن تساعد أو حتى بأن تتنازل عن عائدات وإن بسيطة في حال تأمّنت إمكانية جبايتها. وعلى الرغم من الجهد الكبير الذي قامت به استنبول بالنسبة للشأن المالي للمتصرفية اللبنانية، يلاحظ أن اللبناني لم يستطع الخروج بسهولة من مصاعبه المتراكمة منذ عهد المصريين والذي كان مضطراً لدفع ما يتوجب عليه من ضرائب قديمة (تقليدية) ومستحدثة بحسب الأصول والإصلاحات.

من الحَريّ إضافة ملاحظة هنا بشأن الإصلاح الذي نصّ على مساواة الجميع أمام الضريبة، وهي أن لبنان بدا غير معني فعلياً بالأمر خاصة بالنسبة لحلول بدل العسكرية مكان ضريبة الأعناق على المسيحيين. كما يلاحظ كذلك أن توزيع الضريبة، أو حتى التعويضات، لم يأتِ دوماً منصفاً في فترة الاضطراب الواقعة في ظلّ الإصلاح، أي بين سنتي ١٨٤١ و ١٨٦١.

أخيراً، إن الإصلاح المالي، الذي فرض ضرائب جديدة إلى جانب الضرائب التقليدية إضافة إلى الخسائر التي تولّدت عن الاضطرابات وإلى عوامل أخرى منها عدم استفادة لبنان عامة من سياسة تنموية مقابل مساهمته وإن المتواضعة في تغذية الخزانة العثمانية، يكون قد ساهم عملياً في ظهور وتفاقم المشكلة الاقتصادية الاجتماعية على الساحة اللبنانية.

– حدود المجال اللبناني جغرافياً

بخصوص التحديد الجغرافي يمكن القول إن الإصلاحات، وإن لم تهتم مباشرة بهذا الأمر، أتت إطاراً للتعديلات الحاصلة إن في تحديد القائمّقاميتين أو في تحديد المتصرّفية. فبالنسبة للتحديد الجغرافي في الحالتين سُلخت من المجال اللبناني القائم، أي عن لبنان الإمارة، أراضٍ كانت طبيعياً وطويلاً جزءاً لا يتجزأ منه في الحكم والإدارة كما في الاقتصاد.

بالفعل، نظراً لإلحاح الدول الأوروبية، كان لا بدّ من التسليم بحكم خاص للساحة اللبنانية يخرج وإن جزئياً وخاصة ظاهرياً عن الأصول العامة وعما نصّت عليه الإصلاحات بشأن المزيد من توثيق العلائق المركزية. هكذا وجد العثمانيون أن تقليص المساحة المعنية بمثل هذا الإجراء يخفف من مدى وأهمية التنازل المعلن عن طريق تضييق نطاق مفعوله جغرافياً وبشرياً أكثر ما أمكن.

لذا ومع الإصلاح الإداري، وبالأخص ذلك الذي شمل إعادة تقسيم الولايات في المنطقة، خسر المجال اللبناني بعض مكوّناته لصالح الولاية الجديدة أي ولاية سوريا، أو بالأحرى ولاية دمشق، وسناجقها المجاورة وهي عبارة عن أراضٍ ومواقع مهمة وحيوية بالنسبة له ولأهله. إن تقليص الحدود وتضييق المساحة الضيقة أصلاً كان بلا شكّ ذا انعكاسات مباشرة وبعيدة بالغة الأهمية بالنسبة للبنان واللبنانيين في أكثر من مجال. وربما كانت هذه العملية من ذوات الإسقاطات الأكثر سلبية حتى أيامنا هذه...

إن سلخ مناطق زراعية (في سهل البقاع) أو مرافئ ساحلية حرم لبنان طويلاً من أهم مصادر العيش التي كانت أصلاً تخدم اقتصاده مباشرة. ساهم هذا الأمر في تفاقم الفقر والعوز وبالتالي في نشوء الأزمات الاجتماعية والاقتصادية كما، وإن ربما بشكل محدود، في الهجرة إلى بلاد الله الواسعة بحثاً عن الرزق ولقمة العيش (يلتقي هذا العامل في الواقع مع ما سبق وروده في الفقرة السابقة). ومن جهة أخرى، وقد يكون هذا الأمر هو الأهم على الإطلاق هنا، إن سلخ مناطق من المجال اللبناني جعل لبنان يصبح بنتيجته "صغيراً".

وكان بالتالي هذا الأمر الإطار الذي ساهم، في فترة ما بين الحربين العالميتين، إلى الكلام عن "لبنان الكبير" وكل ما يعني هذا بالنسبة للبنان واللبنانيين حتى أيامنا هذه من

استمرار الفرنسيين بالتذكير بأنهم أصحاب الفضل الأكبر في "خلق" لبنان المعاصر بحدوده الدولية... أو حتى ما يعني ذلك من اعتماد بعض الفرقاء الإقليميين على وضع لبنان "الصغير"، أو بالأحرى المصغّر من قبل العثمانيين، للعودة في أواخر القرن العشرين إلى محاولات سلخ بعض هذه المناطق ذاتها تقريباً كحدّ أدنى...

خاتمة

يمكن أخيراً الإيجاز بالقول إن الظروف المحيطة من داخلية وإقليمية ودولية لم تساهم في جعل "التنظيمات" إصلاحاً حقيقياً فعّالاً بالنسبة للسلطنة العثمانية نفسها. كذلك لم تسمح تلك الظروف بأن تأتي الإصلاحات بإسقاطات إيجابية على المجال اللبناني. فإن اعتُبر عهد المتصرّفية على أنه أتى بالخير والاستقرار للبنان واللبنانيين بعد الاضطرابات والمذابح، هذا يعني الاكتفاء بإيجابيته كإصلاح. وهو في الحقيقة أتى في الوقت عينه على حساب المجال اللبناني حكماً وأرضاً...

بالفعل، إن رواسب أحداث وتطورات القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، إن في إطار إسقاطات "التنظيمات" العثمانية أو في إطار الوجود الغريب والصراعات الغربية المباشرة وغير المباشرة الواقعة على الأرض اللبنانية بالذات إنما هي من جملة جذور الحال في أواخر القرن العشرين. وهي تؤكّد أن بعض الثوابت الجغرافية والسياسية تشكّل أسس الكثير من التطورات والظاهرات التاريخية. وهكذا يكون ما أشبه اليوم بالأمس... على الرغم من التعديلات والتطورات المختلفة. أما التركيز بخاصة على السلبيات بحدّ ذاتها فهو عائد لكونها هي التي فرضت نفسها على سياق البحث في معظم مقاطعه. وبالتالي لا يمكن الإنتهاء دون التوقف عند الإيجابية الأساسية للإسقاطات الإصلاحية العثمانية، إنها تقع في مجال التعليم. بالفعل، إن التعليم كان أحد أبواب الإصلاح الرئيسة في استنبول بتأثير فرنسي بالأخص. أما في لبنان، فإن نظام المتصرّفية، وبالتالي عهد المتصرّفية، ساهم جدّياً وبشكل فعّال في توسيع وتعميم التعليم والعلم على اللبنانيين عن طريق إنشاء المدارس أو التشجيع على إنشائها أو حتى تسهيل ذلك[١]. لقد نتج بالفعل عن ذلك نشاط فكري

١– نجد تفاصيل وافية حول هذا الموضوع في : رستم، أسد، المرجع المذكور أعلاه، ص ٢٣٨-٢٩٠.

وأدبي وعلمي واسع وعميق. وكان هذا النشاط قاعدة لاحتلال لبنان، في القرن العشرين، موقعاً أساسياً ومميّزاً في مجال العلم والتعليم والإعلام في منطقته.

لائحة ببعض المصادر والمراجع المعتمدة:

بو ملهب، دعد، **لبنان والحملة المصرية ١٨٣١ – ١٨٤٠**، (دراسة جامعية) كلية التربية، الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦.

رستم، أسد، **لبنان في عهد المتصرّفية**، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٣.

الريّس، محمد ضياء الدين، **تاريخ الشرق العربي والخلافة العثمانية أثناء الدور الأخير للخلافة** (جزءان) مصر، ١٩٥٠.

مسعد، بولس، **لبنان والدستور العثماني**، مطبعة المعارف بشارع الفجالة بمصر، ١٩٠٩.

Ancel, Jacques, *Manuel historique de la question d'orient,* Paris, 1926.

Bou Malhab- Atallah, Daad, *Guerre civile ou conflit international? (à partir du milieu du XIXe siècle),*Imp. Al-Hurriyat, Beyrouth, 1980; et

L'Empire ottoman au XIXe siècle, cours de 1969-1970 et 1970-1971, E. S. L., Beyrouth.

Engelhardt, E. Ph., *La Turquie et le Tanzimat* (2 vols.), Paris, 1882 - 1883.

Ismaïl, Adel, *Histoire du Liban du XVIIe siècle à nos jours*, Beyrouth, 1958, t. IV.

Jouplain (Noujaim, Paul), *La question du Liban*, Jounieh, 1961 (2è éd.).

Khair, Antoine, *Le Moutaçarrifat du Mont - Liban*, Publications de l'U.L., Beyrouth, 1973.

Lamouche, Colonel, *Histoire de la Turquie depuis ses origines jusqu'à nos jours,* Payot, Paris, 1953.

Midhat Bey, A. H., *Midhat pacha : sa vie, son oeuvre*, Paris, 1908.

Schopoff, A, *Les réformes et la protection des Chrétiens en Turquie, 1673 - 1904*, Plon, Paris, 1904.

Testa, Baron I. de, *Recueil des traités de la Porte ottomane avec les puissances étrangères* (8 vols.), Amyot, Paris, 1864 - 1894.

المقوّمات الجغرافيّة للأقليّات الدينية في الولايات العربية الآسيويّة في السلطة العثمانيّة

د. معين حداد*

إن المنطقة التي تعنينا هنا هي المنطقة الممتدة من المتوسط حتى الخليج في غرب آسيا، وهي تمتلك ماضياً حافلاً يطال الأزمنة السحيقة في التاريخ وما قبل التاريخ، فهي تشغل بموقعها في شرق المتوسط حيّزاً جغرافياً مميزاً بين القارات الثلاث.

والحقيقة أن توزيع اليابسة التي نشأ عليها (أو منها) الإنسان إلى القارات الثلاث ليس توزيعاً اعتباطياً. فالفواصل بينها من الناحية الطبيعية تكمن في ضيق اليابسة حتى اختفائها: الدردنيل – البوسفور بين آسيا وأوروبا، السويس بين آسيا وافريقيا، وجبل طارق بين أوروبا وإفريقيا. تنفتح هذه المضائق على مساحات صحراوية شاسعة شبه خالية من العمران: صحارى باردة في الشمال بين الأورال وسيبريا، وصحارى حارة في الجنوب: الصحراء الكبرى في إفريقيا وسيناء والصحراء العربية في آسيا، تتضافر المضائق والصحارى لتحدّ من إمكانية اتّساع العمران المستقر وتقلّل من صلات الوصل البشري بين القارات.

من الوجهة الانتروبولوجيّة، يمكننا القول إنّه برغم الصفة المسكونية للإنسان، ورغم التمازج الذي حصل على أطراف القارات والاندفاعات البشرية في مختلف الاتجاهات، كالآرين أحفاد الألبيين الذين وصلوا إلى الهند، وأعطوا اسمهم لإيران، وجحافل المغول الآسيويّة التي وصلت إلى البلطيق، فإنّ عمق كل قارّة من القارات الثلاث بقي وقفاً على العرق الذي نشأ بينها.

* أستاذ في الجامعة اللبنانية، كليّة الآداب، الفرع الثاني، قسم الجغرافيا.

الجغرافيا والتاريخ.

الموقع الوحيد الذي أهّلته الجغرافيا للقاء مختلف السلالات المتفرّعة عن الأعراق الثلاثة، بثقافاتها وتجاربها المتنوّعة مقدمة لها إمكانيات التفاعل فيه، الموقع الوحيد على الكرة الأرضيّة هو شرق المتوسّط.

في الأزمنة ما قبل التاريخيّة التي عاشها الإنسان العاقل **Homo-Sapiens** والتي تمتد على مدى أربعين ألف سنة، فإنّ البيئة الطبيعية عرفت متغيرات عديدة لجهة عناصرها المناخية وما يستتبع ذلك من انعكاسات تطال المياه والجليد وتوزعهما على الكرة الأرضية وآثر كل ذلك على الإنسان. فحتى الألف الخامس عشر كان كوكب الأرض يخضع لعصر جليدي غعرف باسم مكتشفه فيورم (WÜRM)، بدأ في الألف الخامس والسبعين. وتوسط الجليد أوروبا وىسيا، دافعاً بالإنسان نحو الجنوب وبموجات بشرية للعرق الأصفر من آسيا الشمالية إلى أميركا عبر مضيق بهرنغ، أما الحزام الصحراوي الممتد حالياً حول شرق المتوسط، فقد هيمن عليه في تلك الفترة مناخ رطب، والربع الخالي مثلاً في الجزيرة العربية بقي بحيرة حتى الألف السابع عشر.

ضاقت الدائرة حول المركز (شرق المتوسط) وتكثف التقاطع البشري والتقني فيه وسجلت الصناعات ما قبل التاريخية في شرق المتوسط تقدماً زمنياً بلغ ألفي سنة على صناعات غرب المتوسط. ولم يمضِ وقت طويل على انحسار الجليد وتحقق المناخ الحالي، حتى كانت المنطقة التي نحن بصددها تمهد للثورة النيوليتية الكبرى التي قلبت مسار الإنسان رأساً على عقب.

حول هذه الثورة جاء في "قاموس علم ما قبل التاريخ" Dictionnaire de la préhistoire ما ترجمته: "إنّ إرساء علاقات جديدة بين الإنسان ومحيطه هو الذي يحدّد العصر الحجري الحديث. فاكتشاف وسائل جديدة تسمح بتنمية موارده الغذائية بواسطة الزراعة نقلت الإنسان من حال القطاف ولاصيد إلى حال التحضر والاستقرار. في هذا الشأن، يمكن الحديث عن الثورة النيوليتية. تمّت هذه الثورة في الألف السابع قبل الميلاد في الشرق الأدنى (والألف الثالث في أميركا الوسطى)، في نطاق جغرافي يمتد من سواحل فلسطين حتى شمال سوريا، وصولاً نحو الشمال الشرقي في أعالي دجلة والفرات هبوطاً

باتجاه النهرين نحو الخليج الفارسي"(١).

أتاحت هذه الثورة للإنسان أن يخلق تجمعات ثابتة حضرية، ونشأ في المنطقة التي نحن بصددها نظام اقتصاد السوق انطلاقاً من الإنتاج الزراعي، وقامت فيه المدينة لأول مرة في حياة الإنسان تملأ وظائفها التي نعرفها اليوم وأهمها الوظيفة السياسية، فتأسست عليها الدولة وتعمّم هذا النموذج على العالم بأسره.

هذا التاريخ الحضاري الحافل واكبه وتعامل معه نمط آخر من الحياة حتى يومنا هذا وهو النمط البدوي البدائي. وقد تشابكت إثر ذلك العلاقات الرعوية والزراعية، البدائية والعمرانية، المدنية والريفية، الحضارية والبدوية، مع ما يستتبع ذلك من متغيّرات في الأطر والبنى السياسية والدينية المختلفة تبعاً للحقبات التاريخيّة.

الطبيعة والانسان.

دأب الدارسون الغربيون فيما مضى على نعت بلاد الشرق بشكل عام، والتي شدّت انتباههم لاعتبارات عدة، بسمة التجانس الناتج عن غلبة الظروف الصحراوية وشبه الصحراوية من جفاف وحرارة. إلا أن مقاربة علميّة أدق تظهر بما لا يقبل الشك أن المشهد الجغرافي العام هو أكثر تعقيداً، فشرق المتوسط يتمتع بتنوع بيئيّ غنيّ إذ ان التضاريس فيه تتجاوز الألف متر فضلاً عن أنها على قدر مهم من الاتساع، والأنهار بمنسوباتها العالية تخترق المناطق الصحراوية وشبه الصحراوية كما تجري أنهار أخرى في السهول الساحلية الرطبة من جهة وفي المساحات الداخلية الجافة من جهة أخرى وتتوزع الأقاليم المناخية بين المتوسطية البحرية والجبلية والجافة الباردة والجافة الحارة مما يدفعنا للقول ان الطبيعة هنا تقدم للاجتماع البشري فيها الامكانيات المتعددة والمختلفة.

١ – السطح.

يتميز شاطئ شرق المتوسط بقلة تعرّجه وتقوم بمحاذاته سلاسل جبلية ومرتفعات

(١) *Dictionnaire de la Préhistoire* - Larousse, Paris, 1985, p. 168.

وفق اتجاه طولي أو شبه طولي (أي باتجاه خطوط الطول: جنوب – شمال)، وبالقرب من النهر الكبير وشمال اللاذقيّة.

أما الهضاب والسلاسل الساحلية فتمتد من الجليل إلى الأقرع والأمانوس (وهذان يقعان شمال حدود ١٩٣٦ الفاصلة بين الجمهورية العربيّة السورية وتركيا)، مروراً بجبل عامل وجبال لبنان الغربية وجبال العلويين (رسم ١)، يترابط بنيانها الجيولوجي رغم الأخاديد العرضية (شرق-غرب) التي تخترقها كأخدود طرابلس – حمص الذي تشغله الطريق الدولية بين المدينتين. هذه المرتفعات والجبال تقوم على التواء جيولوجي ثقيل وضخم على علاقة وثيقة بالصدع الكبير الذي يضرب القرشة الأرضية من العقبة حتى الأناضول مروراً بالأردن والبقاع اللبناني.

الصخور رسوبية عامة (كلسية جيرية في معظمها، تتخللها طفوح بركانية)، شقوقها كثيفة ماصة للحياة وتعود في غالبيتها إلى الطورين: الجيولوجي الثاني والجيولوجي الثالث. القمم مرتفعة بين الألف والثلاثة آلاف متر ويصل اتساع المرتفعات في بعض المناطق إلى أربعين كلم.

إلى الشرق من السلسلة تقوم جبال ومرتفعات موازية لها باتجاه شبه طولي يبدو أهمها جبل الشيخ إلى جانب جبال لبنان الشرقية وهي على صلة بنيوية جيولوجية مع جبال الأطراد وسمعان والزاوية الأقل أهمية من الناحية التضاريسية والواقعة في شمال سورية.

يفصل بين السلسلتين المتقاربتين الساحلية والشرقية (والمشتركة في الخصائص الجيولوجية العامة) صدوع طولية كبرى تمتد من بحر الميت حتى سهل الغاب في الشمال السوري.

المرتفعات الداخلية تبدو وكأنها تشكيلات جيولوجية ثانوية واكبت الأحداث التكتونية الرئيسية التي وقعت بالقرب من البحر المتوسط وهي بمجملها حديثة التكوين وصخورها رسوبيّة وبركانيّة أهمّها جبل العرب تحيط به هضاب بركانية جديدة العهد تمتد إلى الجنوب من غوطة دمشق حتى فلسطين والأردن وتبلغ مساحتها ثلاثة وثلاثين ألف كلم[٢] يشرف عليها الجبل المذكور المكوّن من تراكم اللابا البركانية وتعلو المخروطات البركانية في هذه الهضاب حتى ألف وثمانمئة متر، وتتميز هذه المناطق

بوعورتها. فعوامل التعرية المختلفة لم تأخذ الوقت الكافي لتسويتها.

إلى الجنوب نحو الأردن كما إلى الداخل السوري والشمالي تتكوّن الظاهرات التضاريسيّة من التواءات متواضعة إذا ما قيست بالإلتواءات الغربية في سوريا ولبنان ولهذه التضاريس أهمية تاريخية من وجهة الاجتماع البشري إذ إنّها شكلت بؤراً زراعية مستترة صمدت أمام تمدد الحياة البدوية في مختلف أنحاء الشرق.

أما السهول والمنبسطات الهضبية فهي تحتل القسم الأكبر من بادية الشام وبلاد ما بين النهرين، فالبادية تقوم على قاعدة جيولوجية ذات بنية متموجة، وتغطي الطفوح البازلتية مساحات شاسعة. أما المواد الرسوبية فهي كلسية جبسية تعود في معظمها إلى الطور الجيولوجي الثالث.

تنساب في هذه الهضاب المسطحة روافد النهرين الكبيرين والمنخفضات التي تعتري سطح الأرض تتحول إلى مناطق تجمع المياه عقب سقوط الأمطار.

فيما خص سائر بلاد ما بين النهرين فإنّه إذا استثنينا سفوح الجبال الفاصلة بين العراق من جهة وإيران وتركيا من جهة أخرى (كردستان) فهي سهول فسيحة تبدأ من ارتفاع خمسمئة متر بالانحدار التدريجي باتجاه مجرى دجلة والفرات قبل أن يلتقيا في شط العرب فتؤلف أراضي المستنقعات المنخفضة التي عرفت تاريخياً بالعراق العربي. وبنى النهران العظيمان السهل الرسوبي الكبير الممتد من بغداد باتجاه الجنوب إذ أن شاطئ مياه الخليج كان يقع الى الشمال القريب من عاصمة العباسيين وذلك حتى القرن الخامس قبل الميلاد.

٢ – المناخ.

يتميز المناخ المهيمن على شرق المتوسط بوجود فصلين: حار في الصيف وقطبه تموز، وبارد وممطر وقطبه كانون الثاني. ويخضع المناخ الثلاثة عوامل تتفاعل فيما بينها: مجاورة مدار السرطان في النصف الشمالي للكرة الأرضية وهو مدار الصحارى الكبرى، أثر البحر المتوسط والملطف وطبيعة التضاريس.

فالعامل الأول يوضح اشتداد الإشعاع الشمسي على مدار السنة كما يضع المنطقة

تحت تأثير الرياح المدارية والجافة في فصل الصيف، وهذه الرياح تتراجع نحو الجنوب في الفصل البارد مخلية الجو للرياح الغربية المطيرة. ويأتي أثر البحر ليخفف من التناقض الحاد بين الفصلين خصوصاً في المنطقة القريبة من المتوسط ولكنه يعجز عن هذا الفعل في المناطق الداخلية، إذ تشكل الجبال الساحلية حاجزاً أمام الرياح المشبعة بالرطوبة.

ويعزز توزيع الأمطار هذا الاختلاف بين الداخل القاري والواجهة البحرية المعتدلة إذ يشح تساقط الأمطار في الشرق والجنوب. أما الأجزاء الشمالية فإنّها تتعرض للرياح الشمالية الشرقية في فصل الشتاء وتتساقط إذاك فيه الثلوج. وتبقى التضاريس الجبلية أكثر رطوبة من الهضاب والسهول المحيطة بها (رسم رقم ٢).

٣ – تحوّلات في العلاقة بين البيئة والإنسان.

تتميّز المنطقة التي نحن بصددها بسمة الخصوبة. تعود هذه الخصوبة إلى أن السلاسل الجبلية والمرتفعات الممتدة من الجنوب إلى الشمال بمحاذاة شاطئ المتوسط التي تتلقف الأمطار الناجمة عن الرياح الغربية الرطبة. ويلتقي امتداد هذه المرتفعات في الشمال بعد انعطافها شرقاً بمجاري دجلة والفرات التي تأخذ اتجاهاً جنوبياً شرقياً حاملةً الحياة الاجتماعية إلى الصحراء، فيتشكل بذلك حزام ترويه مياه الأمطار في الغرب ومياه الأنهار في الشرق. يصل شكله في تقوّسه حتى نصف الدائرة، نشأت فيه وامتدت عبره الزراعة وسط الصحارى التي تزنره من الجهات الثلاث، بينما تطل الجهة الرابعة منه على البحر.

وما كان الإنسان يعرف التحضر حتى أخذ العمران في منطقتنا حجماً واتساعاً مشهودين في التاريخ القديم. وتجدر الإشارة إلى أن المتجول العادي في أنحاء المنطقة يشهد بسهولة ما كان عليه ماضي البلاد من ازدهار، فهي بأسرها مليئة بالأبنية والتلال الأثرية التي تعود إلى الحقبات التاريخية المختلفة. ويتعدى تعدادها وكذلك أهمية العمارة فيها ما وصلت إليه البلاد في العصور المتأ×رة، أما المنقب فلا يجد صعوبة في اكتشاف ما قام به الإنسان هنا منذ فجر التاريخ من تنسيق الدورة الزراعية إلى جانب تنظيماته الاجتماعية والسياسية. كل هذا يدل على ما آل اليه العمران الحضاري من كثافة وحيوية في المنطقة مكنته من التقدم باتجاه الصحراء القريبة والتوسع على حسابها بعد السيطرة على المعوقات

البيئية الخاصة بها، وقد أكدت التنقيبات الأثرية في شرقي الأردن وفي صحراء النقب هذا الأمر وكذلك لجهة الجنوب من بلاد ما بين النهرين.

بيد أن العصور الحديثة قد عرفت انحساراً مهماً في الحياة الحضرية كما تراجعت الزراعة ومساحاتها في القرون الأخيرة بعد أن كانت قد شهدت ازدهاراً ضربت به الأمثال، والمعروف لدى المؤرخين أن سوريا كانت بمثابة إهراء للأمبراطورية الرومانية إذ كانت أرض الجزيرة الخصبة بين دجلة والفرات وسهول حمص وحماة وحلب الغنية بتربتها تنتج كل سنة ألوف الأطنان من القمح والشعير والذرة وكذلك البقاع والسهول الساحلية. ومن الأشجار المثمرة اكتسب الزيتون أهمية كبرى عبر التاريخ، وتجدر الإشارة إلى أن مدينة جبيل العريقة عرفت زراعة الزيتون منذ العصر الحجري الحديث (النيوليتي والأنيوليتي)[1].

ومع أنّ الحياة الحضرية قد سجلت أثناء تطوّرها خطاً بيانياً متعرجاً فيه هبوط وارتفاع إلا أنه لم يصل في انحداره إلى ما وصل إليه في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ذلك أن البداوة كانت قد تمددت في شرق المتوسط منذ عدة قرون وتراجع العمران الحضاري أمامها، وقد أحصي في بداية القرن العشرين في إحدى المناطق الفلسطينية ٩٤٣ قرية زراعية تجاور ١٨٤٠ خربة تعود إلى العصور الغابرة بقيت آثارها حتى اليوم.

في الجغرافيا التاريخية والدينية للاجتماع البشري.

١ – حول انحسار العمران الحضاري.

في "دراسة جغرافية ألمانية حول الشرق الأوسط"[2]. جاء في أحد الأبحاث المتعلقة بكثافة الاستيطان وحدوده في فلسطين وشرقي الأردن منذ القرن السادس عشر أن المصادر الأوروبية وكذلك الشرقية تفيد أن الحكم العثماني شكل الحلقة الأخيرة من فترات تاريخ

---

(١) HADDAD Mouïne: "Analyses polliniques des formalines superficielles au Liban", *Hannon*, Vol. VI, 1971.

(٢) **دراسات جغرافية المانية حول الشرق الأوسط**، الموسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، ١٩١٣.

التراجع الحضاري الزراعي. ومرد ذلك ضعف الدولة وعدم مقدرتها على ردّ هجمات البدو على المناطق المأهولة وخصوصاً في السهول بينما المناطق الجبلية حافظت على استمرار وثبات كبيرين في عملية الاستغلال الزراعية للأرض وبقيت (عند غياب الأمن في السهول) بمنأى عن التخريب.

وفي خارطة فلسطين التي وضعتها "بعثة استكشاف فلسطين"[١] بين عامي ١٨٦٩ و١٨٧٨ تظهر أعداد كبيرة من الخرب الأثرية وعدد قليل منها قد أعيد إسكانه، والمتبقية منها كانت لا تزال معروفة بأسمائها في أذهان الفلاحين بسبب استعمالهم لها كحظائر لمواشيهم واستعمالهم لينابيع مياهها. وقد تمّ إحصاء القرى المأهولة في سنة ١٩٢٢ بالنسبة للخرب والتلال الأركيولوجية ففاقت النتيجة ٢,٦ خربة لكل قرية.

ويبقى السؤال المطروح يدور حول أسباب انحسار العمران الحضاري في المنطقة المعنية وكيفية وصوله إلى حدوده الدنيا في القرن التاسع عشر، ما الذي جعل أول وأهم منطقة زراعية في التاريخ مسرحاً لعمليات البدو في القرون العشرة الأخيرة؟

تعيد بعض الفرضيات آليات التخريب العمراني والتفريغ الحضري إلى الطبيعة، والمعروف أن منطقة شرقي المتوسط قد تعرضت لزلازل شديدة دمّرت الكثير من الهياكل والأنصبة التاريخية، وقد وقعت زلازل عنيفة في منتصف القرن الرابع الميلادي خربت أجزاء كثيرة من المدن الساحلية. وفي نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس ضربت الزلازل العنيفة صيدا وصور، ولكن أسوأها هو الذي خرب المنطقة سنة ٥٥١ ميلادية وأتى على مدينة بيروت المزدهرة آنذاك، والمشهورة بمدرستها الحقوقيّة، كما أن الألوف من السكان هلكوا بسبب طغيان البحر الذي يتلو الهزات الكبرى وبسبب الحريق الذي شبّ في أعقابها.

ويرى البعض أن المتغيرات المناخية قد مهدت لفترات جفاف قاسية لم تكن لصالح الفلاحين مما أخلى الأرض للبدو فاتسع نمط حياتهم على حساب المساحات المزروعة وتحولت السهول الى ممرات عبور لهؤلاء وانكفأت الزراعة إلى المناطق الوعرة.

(١) المصدر نفسه.

ولكن بعض أبحاثنا[١] قد أثبت أنه من غير الضروري أن يأتي الجفاف على إفراغ السهول من السكان بل العكس قد يحصل إذ ان فترة من المناخ الممطر قد سيطرت على المنطقة في أواخر العهد البيزنطي وكان من نتائجها ما أدى إلى فيضانات جارفة كانت تغطي السهل الساحلي في لبنان وسوريا.

وعمل تلاقي عنصري الحرارة والرطوبة، في ارتفاعهما بصورة لم يألفها الفلاحون، على تنمية الأوبئة العديدة وعطّل التقنيات الزراعية المعهودة لديهم. وفي دراسة ميدانية لسهل عكار وشمال النهر الكبير ثبت لنا إنكفاء الإستغلال الزراعي عن السهل الساحلي في العهد البيزنطي. وشغل الاستيطان الهضاب المجاورة التي عرفت كثافة سكانية مرتفعة.

كما أن أبحاثاً أخرى حول مدينة تدمر إبّان ازدهارها بيّنت أن تنظيم تخزين مياه الأمطار رغم شحها في منطقة شبه صحراوية قد تمّ به جبه ما يمكن أن يؤدي إليه الجفاف من نتائج سلبية على الحضارة والعمران[٢].

والواقع أنّ الباحثين يجمعون على أن النمط البدوي قد بدأ اختراقه للمناطق الزراعية المستقرة منذ القرن العاشر الميلادي على نحو مكّنه فيما بعد من ترجيح كفته، وإننا نميل إلى اعتبار العامل السياسي هو الحاسم في هذه العملية وإن كان للعامل الطبيعي بعض الدور. فقد بدأ نمط الحياة البدوية بالهيمنة منذ ذلك التاريخ على مختلف أرجاء الأمبراطورية العباسية وانعكس ذلك على الدورة الاقتصادية الاجتماعية في مناطق الحج التي تحلّلت وتقلّصت وصارت السهول والمنبسطات مسرحاً للبدو. فكانت سيادة البداوة إيذاناً لما سيصيب الدولة العباسية من هزال وتفكك وظهرت إذاك مؤشرات ما سيدعوه المؤرخون العرب فيما بعد بعصر الانحطاط.

وما إن أطلّ القرن الحادي عشر حتى كانت سوريا قد دخلت في عصر من التخلف الاقتصادي، والسياسي وانخفض انتاجها وتراجعت وارداتها وشكل هذا الأمر إغراء

(١) HADDAD Mouïne et SAPIN Michel: "Etude géomorpholigique et archéologique de la Terrasse Byzantine du Nahr Aarqa - Liban Nord", *Hannon*, Vol.XII, 1977.

(٢) PLANHOL Xavier: *Les Fondements géographiques de l'Islam*, Gallimard, Paris, 1968.

للبيزنطيين الذين عادوا إلى الشمال السوري. ولم يمض قرن على هذا المنحى حتى بدأ الصليبيون حملاتهم المتكررة مع ما صاحب ذلك من عدم استقرار وخلافات ومشاحنات أدّت إلى صراعات وفتن داخليّة مميتة. ثم عمد المماليك إلى توطين قبائل بدويّة عربية وغير عربية وخصوصاً في السواحل لمجابهة الإرتداد الصليبي.

المراكز السكنية المستقرّة (الرسم ٣)

منذ تفكك الدولة العباسية وحتى مطلع القرن العشرين، حوصرت الزراعة وحياتها المستقرة في مناطق محددة مكّنتها طبيعتُها الجغرافية من البقاء بمنأى عن التمدد البدوي، كما سمحت لها في العديد من الأحيان لأن تمارس العصيان المسلح إزاء العاصمة دون أن تتمكن من تغيير مجرى الأحداث لصالحها. وكانت هذه البؤر الحضرية قد توزعت على النحو التالي:

١ – مستنقعات جنوب العراق.

شكلت هذه المستنقعات قطاعاً ظاهره مانع ونابذ للإنسان وداخله مأوى ومخبأ منعزل يتفرد بنسق من الحياة الاجتماعية الخاص به، مؤسّس على زراعة الأرز وقطف وجدل القصب إلى جانب تربية الجاموس دون أن يكون لهذا الخير أي دور في الأعمال الزراعية.

تنتمي الثقافة المادية في هذه البيئة إلى فروع مختلفة، بعض عناصرها أصيل نشأ فيها وتكيّف معها والبعض الآخر دخيل طرأ عليها مع الموجات البشرية التي هربت إلى المستنقعات للإحتماء بها. كما أن مكتسبات تقنية قد أضيفت إليها بحكم الحاجة كتثبيت الرؤوس المسنونة والطولية للمراكب التي تستعمل في صيد الأسماك، هذه الرؤوس تمكنها من اختراق حزم القصب، والقصب المجدول يشكل العنصر الأساسي في بناء الأكواخ التي قطنها سكان المستنقعات.

وقد رأى الباحثون أن عناصر عديدة لهذه الثقافة المادية تعود إلى السومريين. ولكن زراعة الأرزّ التي لم تكن معروفة أيام البابليين قد أدخلها الفرس القدامى أثناء احتلالهم

لبلاد ما بين النهرين. أما تربية الجاموس فقد أدخلها الغجر الزط في نهاية القرن السابع للميلاد.

لم يستطع مجتمع المستنقعات الاستقلال التام، إذ بقي مرتهناً لأهل اليابسة في بعض الصناعات الضرورية كالمناجل (تستعمل في جز القصب) التي ينتجها الحدادون الصابئة في المدن المجاورة.

إستوطن الإنسان القديم هذه المنطقة ومرّت عليها فترات صعبة وكوارث طبيعيّة. في القرن الخامس بعد الميلاد إنهارت السدود المتحكمة بمياه الشعب المتفرعة عن دجلة والفرات وفي سنة ٦٢٩م حلت فيها كارثة أخرى إثر فيضان استثنائي خرب المنطقة السفلى للنهرين بكاملها.

بعد الإسلام دخلت المستنقعات في مراحل مديدة من الفتن والحروب (ودخل إليها الزط وهم أجداد قبيلة الفريجات المعروفة) كما لجأت إليها عناصر العبيد الثائرة في القرن التاسع وقد نظم الزنج أنفسهم وتصدّوا لجيش الخليفة وتمكّنوا منه أكثر من مرة كما دخلت إليها عناصر إيرانية وبختيارية وكردية والبدو المطرودون من قبائلهم إضافةً إلى الملاحقين والخارجين على القانون السائد في بر اليابسة[1].

٢ – الغوطات السورية.

أدركت الغوطات والواحات السوريّة مصائر متباينة ولكنّها بشكل عام حصلت على نتائج أفضل من تلك التي أفرزها تاريخ المستنقعات، والغوطات في سوريا الداخلية تقوم حول الينابيع المتفجرة والمجاري الخارجة من السفوح الشرقية لجبل الشيخ وجبال لبنان الشرقية وسفوح مرتفعات القلمون، وتعد غوطة دمشق أهمّها على الإطلاق: فالحروب المختلفة والفتن المتعددة لم تتمكن من القضاء على شبكات الريّ فيها. يعود ذلك لبساطتها التي كانت تسمح دوماً بترميمها على وجه السرعة، مما حض على استمرار الحياة الحضرية الزراعية في وسط سوريا، ويبدو أن القطاعات المروية في غوطة دمشق لم

(١) Xavier de PLANHOL: *Les fondements géographiques de l'Islam*, op. cit.

تتغير حدودها عبر آلاف السنين وبقيت مساحاتها شبه ثابتة حتى العقود الأخيرة من عصر الدولة الحديثة.

إلا أن مراكز زراعية أخرى لم تنجُ من التدمير المبرم. فالواحات الواقعة على حدود الصحراء قد اختفت تماماً وبعضها الآخر خضع خضوعاً كلياً للبدو الرحل و لم يسمحوا له بالبقاء إلا لحاجاتهم اليها كنقاط ارتكاز في تجارة القوافل، وهذا ما آلت إليه تدمر والطيبة والسخنة وغيرها في القرن التاسع عشر والتي أصبحت منذ زمن غير قصير محطات نقل أكثر منها مراكز زراعيّة.

أما الجزيرة وخصوصاً الجزء الذي يعتمد على مياه الأمطار منها فقد تحوّل إلى مناطق لمرور القبائل التركمانية والكردية التي كانت تُمضي فصل الشتاء في سوريا وفصل الصيف في الهضاب الأناضولية.

ولكن بعض السهول المجاورة للمدن التاريخية الكبرى قد حافظت، لحاجة هذه الأخيرة لها، على تجمعاتها الفلاحية المحيطة بها.

٣ – المرتفعات الداخلية.

شكّلت مرتفعات القلمون والهضاب المجاورة لها القائمة بمحاذاة بادية الشام، بيئات استعصت على المحيط وبقيت بمنأى عن المؤثرات الخارجية حتى ان بعض القرى بقيت على لغتها الآرامية دون العربية حتى القرن الثامن عشر. كما لوحظ أن مقاطعة يبرود حافظت على عناصر من الفن المعماري الموغل في القدم والذي استمرّ دون انقطاع.

وتوزعت في مرتفعات القلمون نوى من الزراعة المروية حول الينابيع تأسست عليها قرى كبرى ذات مواضع حصينة، وتمكنت من تنمية وتوسيع قطاعه الزراعي البعلي إلى جانب تربية الماشية ذات النظام الترحالي بعد إبرام العقود مع بدو الجوار. وعملت التضاريس إلى جانب وفرة المياه النسبية على حفاظ واستمرار النمط الحضاري في هذه المرتفعات.

كذلك عرف جبل سمعان في الشمال والقريب من الحدود التركية، وجبل شيخان الواقع إلى الشمال الشرقي من مدينة الموصل، وجبل سنجار القائم في وسط الجزيرة بين

دجلة والفرات، استمرارا للحياة الحضرية. فاليزيديّون سكان سنجار رغم عزلتهم تمكنوا من إقامة مدرجات الجلال في مختلف السفوح والوديان لحفظ التربة، واعتمدوا الاستثمار الزراعي المكثف فوق أرض كلسية وعرة، فبدت أوجه الشبه هنا في الجغرافية الريفيّة مع لبنان.

في جبل الدروز، بدأ الإستيطان بشكل مركز في القرن الثاني عشر واستمر حتى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث وفدت إليه جماعات أخرى بعد فتن القيسية واليمنية وفتن الدروز والموارنة الدموية في لبنان. تميّزت التربة في هذا الجبل بخصوبتها الغنية لاشتقاقها عنصخور وطفوح بركانية متأهلة للفلاحة إلا أن ضآلة الأمطار وضعت حداً لتنامي واتساع الزراعة في الجبل حيث اقتصرت على الحبوب وخصوصاً القمح منها.

٤ – الجبال الساحلية.

أوت الجبال الساحلية من فلسطين حتى الحدود التركية الحياة الحضرية دون انقطاع، واستمت البيئة الطبيعية لهذه الجبال بالارتفاع والاتساع ووفرة المياه البعلية وقوة مناسيب ينابيعها مما جعلها حقولاً للمناطق الزراعية الأقوى نشاطاً في المنطقة ككل. وبرزت من هذه السلاسل الساحلية جبال لبنان الغربية تتصدر أقرانها في هذا الميدان، فانفردت إلى جانب أهميتها التضاريسية ببنية جيولوجية تحوي في طياتها طبقات صخرية صماء غير ماصة تمنع المياه من الغور إلى الأعماق مما سمح بتكوين الخزانات الجوفية التي تفجرت منها الينابيع القوية على علو أكثر من ألف متر، كما ان تنوع الطبقات الجيولوجية من تشكيلات حوارية ومارلية ورملية طرية مكنت ثقافة المحرات الزراعية من شق طريقها بسهولة على مختلف المنحدرات وتميزت هنا المدرجات التي تحفظ التربة وتؤمّن تنميتها وتطوّرها بكثير من الإتقان. هذه الخصائص بلورت حول الينابيع قرى كبرى ذات سمات سكنيّة متماسكة لم تشهد الجبال الأخرى مثل وفرتها وتعدادها أو كثافتها.

وكان أن وصل الموارنة بعد المردة إلى جبال لبنان في نهاية القرن السابع واستوطنوا وادي قاديشا، وبعد مدة (في القرن الثامن) استقرّوا في إهدن وبادروا إلى أول عصيان لهم ضد الخلافة العباسية في النصف الثاني من القرن الثامن. وفي نهاية القرن العاشر كانوا قد أتموا إخلاءهم النهائي لمراكزهم في وادي العاصي واستقروا في الجزء الشمالي من

جبل لبنان و لم يلبث أن وصل الدروز إلى جزئه الجنوبي في القرن الثاني عشر. واتسعت المساحات المزروعة فيه على حساب غاباته المشهورة في التاريخ القديم التي بدأت بالتلاشي بشكل نهائي.

وتجدر الإشارة إلى أن التطور الاقتصادي الزراعي في جبل لبنان قد بلغ مرحلة من النمو في القرن التاسع عشر حضّت الفلاحين فيه على الثورة المنظمة ضد الإقطاع. ولكنها أُجهضت وارتدّت إلى فتنة دموية مارونية درزية، وتحول تاريخ جبل لبنان الحديث إلى تاريخ للعلاقات المارونية الدرزية بتعقيداتها الدولية، مما طمس العامل الاقتصادي الاجتماعي في الفعل السياسي.

في جبال العلويين بدأت الكثافة السكانية بالازدياد منذ لجوء جماعات جديدة إليه في القرنين العاشر والحادي عشر، وتجاور فيه العلويون والمسيحيون. في القرن الثاني عشر وصل إليه الاسماعيليون ذوات التاريخ المثير والمليء بالأحداث.

تقوم جبال العلويين على بنية جيولوجية متجانسة إذا ما قيست بالبنية اللبنانية، وتغيب فيها الطبقات الصخرية الصماء حيث تتضاءت خزانات المياه الجوفية وينتخفض عدد الينابيع القوية. لذلك أخذ السكن في هذه الجبال طابعاً مشتتاً وقلّت القرى الكبرى والمتماسكة باستثناء قطاع صافيتا. وعلى العموم، بقيت الحياة الزراعية في جبال العلويين أدنى منها في لبنان.

بين البداوة والزراعة المستقرّة

يتبيّن مما تقدّم أن للجبال وسائر التضاريس المرتفعة دوراً مهماً في الحد من تمدد النمط البدوي في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة. والواقع أن للبداوة من الوجهة الغرافية المناخية عالمين: عالم البداوة الحارة وعالم البداوة الباردة، الأول مركزه ومنطلقه الجزيرة العربية، والثاني سهول آسيا الوسطى. وإن اختلفا في طرائق معاشهم وترحالهم، فهما يجتمعان على أمرو عديدة وأهمّها موقفهما الموحّد من العمران المدني والدولة المنبثقة عنه وهو المجافاة.

وإذا كانت الجبال عائقاً أمام ازدياد نفوذ الدولة المنطلقة من المدينة في العصور القديمة، فقد أخذت البداوة من الجبال في التاريخ الوسيط موقفين متناقضين: فبدو الصحارى الباردة مالوا إليها وتوجهوا نحوها، فهي ميادين ترحالهم المفضلة، بينما تجنبها العرب وتعاملوا معها مداورة. يعود ذلك إلى خصائص آلة التنقل الرئيسية لكل من الفريقين: الجمل البختيار والجمل العربي، الأول ذو السنامين يكسوه الوبر الملحوظ السماكة، قوائمه غليظة، قامته ضخمة، أقلّ ارتفاعاً من الجمل العربي، عرفه البابليون قبل تدجينه ودعوه "فيل الجبل". تلائمه البرودة، لا يهاب العواصف ولا يأبها لها، قويّ صبور لا تؤثر فيه تقلّبات الطقس.

الجمل العربي، ذو السنام الواحد، وبره ناعم، قوائمه نحيلة، احتلّ المنزلة الرفيعة المعروفة عند العرب لخصائصه العديدة "سفينة الصحراء"، ولكنّه يعاف البرد ويجافي الجبال والمناطق الوعرة، يتجنب البرودة، وهي تؤذيه، كان وراء السلوك الذي تميّز به بدو العرب إزاء الجبال والمرتفعات في شرق المتوسط. لذلك بقيت هذه الجبال بمنأى عن التبدي على عكس السهول والمسطحات. أما الجبال المتاخمة للأناضول فقد استباحها بدو الشمال الآسيوي فمنعوا عنها الإستيطان والاستغلال الزراعي. فنجت غاباتها من الإتلاف، الأمر الذي جعل تركيا تستأثر بتجارة الأخشاب فيما بعد وتتفوق في هذا الميدان على بلدان المشرق العربي حيث استوجب النشاط الزراعي قطع الأشجار مع ما استتبع ذلك من نتائج سلبية طالت إلى جانب تعرية التربة العناصر المختلفة المكونة للبيئة الطبيعية.

في المدينة

إنّ العزلة التي عاشت فيها المجتمعات الزراعية، والحصار الذي فرض عليها بفعل البداوة المحيطة بها، جعلاها تتجه نحو المجتمعات اللاعمرانية الشبيهة بالمجتمعات الفطرية أو شبه البدائية والتي من خصائصها السياسية ممانعتها لقيام الدولة المركزية ومجابهتها لها أو تهميش نفسها إزاءها. وهي على هذا المستوى الاقتصادي السياسي تقارب المجتمعات البدوية إذ تقتصر بنيتها الاجتماعية على العلاقة الدموية المتمثلة بالعائلة والعشيرة.

من هنا، فإنّ التباعد بين المدينة والريف، الذي عرفته منطقتنا وإنّ شكّلا عالمين

مختلفين وحتى متناقضين، فإنّ ميزان القوى كان يميل دوماً للمدينة.

أما بين المدينة والبداوة فالأمر يختلف بعض الشيء. تقف هذه من تلك موقف الرفض والازدراء، والعكس بالعكس. والواقع أن أهمّ العوامل التاريخية في الشرق العربي يكمن في تأرجح ميزان القوى بينهما، وهما في مطلق الأحوال على نزاع دائم من الوجهة السياسية. فالمجتمع البدوي بما هو "بدائي" يندرج ضمن مجتمعات اللادولة، بينما المجتمع المدني هو المجتمع الضروري للدولة، وهو الذي يحضنها عبر العاصمة التي تشد أواصر البلاد وتعمل على طبع سمة التجانس الاجتماعي في الاتجاه الأفقي ضمن إطار مساحتها الجغرافية السياسية. والبداوة في تشكيلها القبلي (والقبيلة تنطوي من الناحية اللغوية على عدة معان ومنها المقابلة والمواجهة) تقوم على التمايز والتجزؤ وتتحرّر بشتى الوسائل من كل عملية تقوم على توحيدها. إنعكس حال التخلّف الاقتصادي والتجزئة الاجتماعية في الشرق العربي على المدينة ودخل هذا الشرق في مرحلة مديدة من التفكك المعيوش على مختلف الصعد.

كتب أحد المستشرقين في النصف الأول من القرن العشرين عن المدينة العربية كما يلي: "في المدينة العربية القديمة العهد والتي كانت تضمّ أخلاطاً من السكان تستطيع عن طريق الأحياء التي كانت مخصصة للأسر والعشائر والجماعات الدينية المختلفة أن تتعرّف طريقنا وسط ذلك التيه المكوّن من الشوارع والبيوت. هذه العلاقات الغريبة أو انعدام العلاقة بين هذه الأحياء وانفصال كل منها عن الآخر وانتقاء الشعور بالوحدة فيما بينها. كل ذلك من العلائم التي تتميز بها فكرة الشرقيين عن المدينة... إنّ المنازعات بين الأجزاء المختلفة في المدينة فهي من الأمور المعروفة في أقطار أخرى من العالم، ولكن يندر أن نجد في غير الشرق أمثلةً عن أحداث دموية تجري فيها مذابح شاملة في بعض الأحياء بينما لا يصيب هذا المصير أحياء أخرى... ففي كثير من المدن لا تزال المنازعات تنشب بين الأقارب والعشائر والأسر ويؤيّد كل طرف أنصاره وأتباعه. إنّ مركز الفرد في المدن يتوقف على الصلة التي تربطه بإحدى العشائر"[1].

---

(١) أ. بوفييه: **الدولة والنظم الاقتصادية في الشرق الأوسط**، ترجمة راشد البدوي، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٣٥٩.

إضافةً إلى كل ذلك، فقد تقلّص دور المدينة وأثرها مع تدهور حال الطرق والمواصلات التي عرفت عصراً ذهبياً يعود إلى أيام الرومان. كان هؤلاء قد بنوا في سوريا شبكة مواصلات ممتازة بقيت معالمها حتى اليوم. فباستطاعة المرء أن يرى الآن جسوراً رومانية وأجزاء من طرق مرصوفة بالحجارة في أنحاء مختلفة من الشرق.

ويورد زين زين في كتابه "الصراع الدولي في الشرق الأوسط وولادة دولتَي سوريا ولبنان" في الفصل الأول بعض التقارير التي خلّفها الزائرون والسيّاح في أرجاء المنطقة مليئة بوصف الحالة الزريّة للطرق منها: "إنّ التنقل من مكان إلى آخر في سوريا يتمّ دوماً على ظهور البغال باستثناء السفر في الصحراء حيث يستخدمون الجمال. أما العربة كوسيلة للنقل فغير معروفة... حتى ان المرء يكاد لا يرى أثراً لعجلة تستخدم للنقل في كل البلاد". وفي تقرير آخر نقرأ: إنّ عجبي لشديد لعدم وجود أيّ نوع من الضجيج كنت ألتفت إلى هنا وهناك متوقعاً أن أرى عربة أو حافلة ولكن ظني كان يخيب دائماً وسيظل يخيب. ليس في سوريا شيء يمكن أن يطلق عليه اسم عربة. كما أنه ليس في أي جزء من البلاد طرق وشوارع تصلح لسير العربات عليها"[1].

أما ما يجب أن يكون من شوارع في المدن، فيكتب أحد المسافرين بهذا الصدد عن زيارته لبيروت في نهاية النصف الأول للقرن التاسع عشر، يكتب في مذكراته: "... اصطحبت خادمنا... لنقوم بجولة في المدينة (بيروت) وضواحيها... فوجدت الطرقات ضيّقة وفي حالة مترديّة، والواقع أني لم أرَ طريقاً على شيء من الطول يمكن لعربتين إذا التقتا أن تمرّ الواحدة منهما آمنةً على نفسها، وعندما كنت أركب جواداً خارج المدينة كنت أخشى الوقوع على الأرض ولكن الجياد ذات الأحجام الرشيقة يجب أن تكون قد اعتادت السير على هذه الطرقات الخطرة ولذا فإنّها قلّ أن تخطئ الخطى. أما العربات على أنواعها، فإني لم أرَ واحدةً منها. وإن وجدت أرى نفعها عديم الجدوى، إذ ظلّت الطرق على ما هي من الحالة السيئة. ولكن هذه الطرق، على رداءتها، تبقى أفضل من شوارع

---

(١) زين نور الدين زين: **الصراع الدولي في الشرق الأوسط وولادة دولتَي سوريا ولبنان**، دار النهار، بيروت، ١٩٧٧، ص ٢١١.

القدس"[١]. زد على ذلك أن السكك الحديدية التي تشكل شرايين الأنسجة الحية الرابطة بين المدن، فلم يكن لها وجود، والواقع أنّ جميعها قد أنشئت في القرن العشرين باستثناء واحدة هي السكة الحديد التي كانت تربط يافا بالقدس، وأنشأها الفرنسيّون بموجب امتياز خاص في نهاية القرن التاسع عشر.

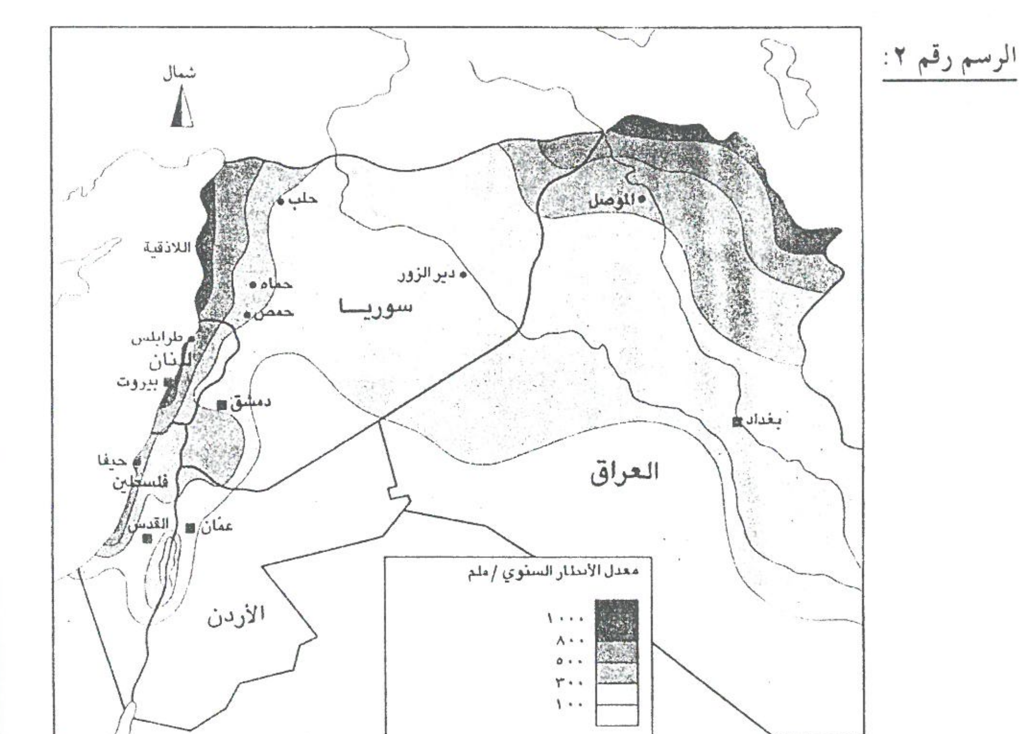
وهكذا أجهزت رداءة شبكة المواصلات أو غيابها على وظائف المدينة.

(١) المصدر نفسه.

الرسم رقم ١:

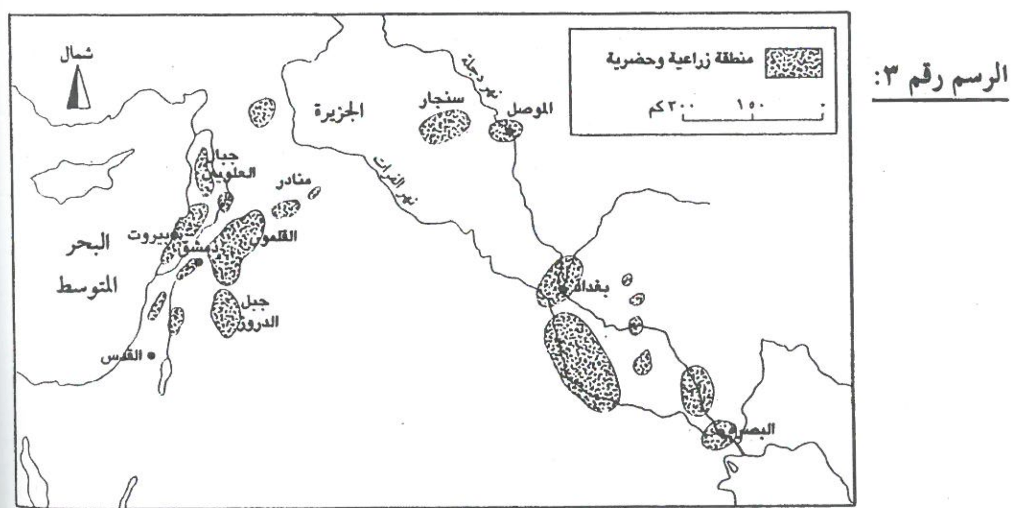
الجبال في سوريا الغربية ولبنان

الرسم رقم ٢:



توزيع الأمطار

الرسم رقم ٣:



المناطق الزراعية والحضرية في القرن التاسع عشر

الانتفاضات العَلَويّة في الأناضول في القرن السادس عشر

د. محمّد نور الدين*

مع مطلع كل عام دراسي، تحتفل المدارس اليونانية بـ"يوم الأراضي المحتلة"، التي ليست سوى تلك التي استولى عليها الأتراك العثمانيون من البيزنطيين ولاسيما بعد العام ١٤٥٢. وقبل سنوات، في تسعينات القرن العشرين، حملت حرب الصرب على البوسنيين وألبان كوسوفا، طابع الانتقام من تاريخ عمره ستمئة عام.

وفي تركيا اليوم، على جدران منازل عشرين مليون علوي، ترتفع صور أئمّة الشيعة الإثني عشر جنباً إلى جنب مع صورة مؤسِّس الجمهورية العلمانيّة مصطفى كمال أتاتورك، أي الإمام علي وأتاتورك جنباً إلى جنب!

إنّه التاريخ الكامن، المتوارث عبر الأجيال، والعابر للقرون والألفيات، والذي يعيد نفسه وإنْ بأسماء جديدة وأماكن جديدة.

ومفارقة أن العلويين المسلمين، هم المدافعون العنيدون عن العلمانية، تتضح من خلال العودة إلى التاريخ، وما جرى بالتحديد في القرن السادس عشر من محاولات استئصال الوجود العلوي في الأناضول وما رافق ذلك من انتفاضات علويّة قارب مجموعها الخمس عشرة انتفاضة.

* أستاذ في الجامعة اللبنانية، كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة، الفرع الرابع، قسم التاريخ.

I – الانتفاضات العلويّة: العوامل والخصائص.

حصلت على امتداد التاريخ العثماني، خمس عشرة انتفاضة كبيرة، كانت علوية القاعدة والقيادة والمكان والهدف. وباستثناء الأولى، التي حصلت في مطلع القرن الخامس عشر، والأخيرة، في العقد الرابع من القرن السابع عشر، فإنّ ثلاث عشرة منها اندلعت على امتداد القرن السادس عشر. ولم يكن ذلك صدفة، بل ارتبط جانب أساسي من عواملها بالصراع الإقليمي على السيطرة، بين الدولتين العثمانية السنيّة والصفويّة الشيعيّة. لكن حصر أسباب الثورات العلوية بثنائيّة الصراع العثماني الصفوي، لا يعكس سوى بعض الحقيقة.

١ – إنّ ثلاث انتفاضات علوية، إثنتان منها كبيرتان، حصلت قبل ظهور الصراع العثماني الصفوي، أعوام ١٤٢٠ و١٥١٠ و١٥١٢. أي قبل المعركة الكبرى التي حصلت في سهول تشالديران بين الشاه اسماعيل والسلطان ياووز سليم الأول عام ١٥١٤.

٢ – على الرغم من الطابع المذهبي للإنتفاضات العلوية، إلا أنه كان لها أسبابها الاقتصادية، الناتجة أساساً من انتزاع الأرض (التيمارات) من أصحابها، وهو ما وفّر لها، أي للإنتفاضات، أحياناً جمهوراً غير علويّ، طاله التميز الطبقي الذي مارسه النظام بصورة دائمة.

٣ – إنّ الأسباب الاقتصادية للانتفاضات العلويّة تتمثل كذلك في كون الغالبية الساحقة من الفلاحين الفقراء والمضطهدين في مناطق الانتفاضات، من العلويين، فاتخذت المواجهات، خاصيّة طبقية واضحة، بين الثائرين الفقراء، العلويين، وبين المؤسّسة الاقطاعية، ذات الايديولوجيا السنية.

٤ – إن هدفاً أساسياً لبعض هذه الانتفاضات كان النظام السياسي المحلي في الأناضول، وإقامة نظام بديل، أو إدارة ذاتية، وهذه حال انتفاضة الشيخ بدر الدين في مطلع القرن الخامس عشر وانتفاضة شاه كولو عام ١٥١٥. أي إنّه في موازاة مواجهة الظلم الاجتماعي – المذهبي، اتخذت بعض الانتفاضات العلوية وجهة الصراع على السيادة السياسية.

لقد تعاون العلويون في الأناضول الأوسط والغربي، في القرن السادس عشر مع شاه اسماعيل الصفوي وخلفائه، وكان لهم مثالاً قبل أن يكون ملاذاً. وفرار زعماء الانتفاضات المسحوقة، إلى إيران الصفوية، لا يلغي أن علويّي الأناضول سعوا إلى استقلال سياسي، غير مرتبط بإيران. وانتفاضاتهم لم تقم باسم الشاه بل من أجل سكان الأناضول، وتصحيح الإدارة العثمانية، وأحياناً الحلول محلّها، ومن أجل السيطرة على الأرض التي كانت تنتزع منهم لصالح أصحاب تيمارات سنيّة، وهم انتفضوا قبلاً ضد السلاجقة وضد المماليك، وانتفاضاتهم ضد العثمانيين هي حلقة في هذا السياق.

إنتفض العلويون لكنهم انهزموا دائماً. الانتفاضة تحوّلت تقليداً، والهزيمة أضحت محسومة سلفاً.

فالدولة، في القرن السادس عشر كانت في أوج اندفاعها. فهو قرن التوسع في المشرق العربي وشمال افريقيا، وفي البلقان والبحر المتوسط، بعدما شهد النصف الثاني من القرن الذي سبقه، احتلال القسطنطينية وإكمال الطوق البلقاني. وكان من الصعب تحدّي مركزية الدولة، التي تحركها روح الفتوحات العسكرية، في ظل اثنين من أكبر سلاطينها: ياووز سليم الأول وسليمان القانوني.

وكان بنتيجة هزيمة تشالديران عام ١٥١٤، كسرٌ لأحد خطوط الدعم الأساسيّة، من إيران الصفوية.

لكن العلويين، في الأناضول، لم يكونوا في انتفاضاتهم يداً واحدة. ولم تشهد مناطقهم تنسيقاً فيما بينها. وكانت كل منطقة تنتفض تبعاً لظروفها. فحركة بابا زيّنون كانت في يوزغات، وحركة شاه كولو في أنتاليا على البحر المتوسط، وحركة كالندر شلبي (سليل حاجي بكتاش) في وسط الأناضول. ففقدت الانتفاضات رغم قوة بعضها، عنصر التحرّك الجماعي والتنسيق المتبادل.

ولم تخلُ الجماعات العلوية من تباين في أساليب التحرك، ورغم التوحّد بين العلوية والبكتاشية، فإنّ الجناح البكتاشي من العلويين، كانوا إجمالاً ضد العنف، وقلّما شهدت مناطقهم في غرب تركيا والبلقان انتفاضات مؤثرة.

II – كيف واجه النظام العثماني الحالة العلويّة في تركيا.

للمفارقة وبحكم الدور الأساسي للقبائل التركمانية (التي كانت علوية، وتعيش في إيران والأناضول) في تأسيس الدولة العثمانية، كانت العلوية أيديولوجيـة مرحلة تأسيس الدولة العثمانية. وتولى علويون كثيرون مناصب عالية في الدولـة، وكـان للفكر العلوي ورجال الدين دور مهم في الحياة العامة. لكن مع تجاوز مرحلة التأسيس، ارتدّ السـلاطنة العثمانيون الى الأيديولوجية السنيّة، مع عهـد السلطان بيلديريـم بـايزيد الأول (١٣٨٩-١٤٠٢) الذي خلف والده مراد الأول بعد موقعة كوسوفا عام ١٣٨٩. وفي عهد محمـد الأول ومراد الثاني لم تعد الحاجة قائمةً لدعم الدراويش العلويين، فكان الارتداد الكـامل للسلالة العثمانية على العلويين قاعدة الإمارات التركمانية التي كانت في الأنـاضول قبـل تأسيس الدولة. وتحوّل العلويون والتركمان إلى "غرباء" في الدولـة، فتوجهـوا بأنظـارهم إلى الشرق، وفي عهد محمد الفاتح تحوّلت الدولـة العثمانيـة بالكـامل إلـى دولـة سنية. وهذا كان سبباً لانقسـام الوجـود التـركي إلـى قسـمين: تركـي سنّي / الدولـة العثمانيـة وتركماني علوي يتوجه إلى الصفوية التـي تأسّسـت كدولـة تركمانيـة. فالشـاه اسـماعيل نفسه كان تركمانياً ولغته تركمانية، وله ديوان باللغة التركية. وهكذا بدأت الحملـة ضـد كل ما هو غير عثماني وغير سنّي.

كان عدد العلويين في الأناضول في القرن الثـالث عشر للميلاد، وفقـاً للأرشـيف العثماني، حوالي ٦٠٪ من السكان المسلمين في الأناضول، ورغم كل الضغوطات بقـوا يشكلون أكثرية في القرن الســادس عشر. وقـد اكتسب العلويـون فـي الأنـاضول لقب "قيزيل باش" في أواخر القرن الخامس عشر علـى يـد الشيخ حيـدر صفـوي والـد الشـاه اسماعيل عندما أمر بحدود العام ١٤٨٩ أتباعه التركمان، بـارتداء قبعـة حمـراء ذات ١٢ خرقة دلالة على الأئمة الإثني عشر. ومنذ ذلك الوقت صار يطلق على علويي تركيا لقب قيزيل باش: أي الرأس الأحمر.

كانت فاتحة الضغوط فـي عهـد بـايزيد الثـاني (١٤٨١-١٥١٢) ومع أنه اتسم بشخصيّة منفتحة وعلاقات جيدة مع شاه اسماعيل في إيـران إلاّ أنـه حـاول الفصـل بيـن البكتاشيين كطريقة صوفية منفتحة وبين العلويين فمنح دعمه للبكتاشيين فيما نفذ سياسـة

نقل العلويين من أماكنهم في الأناضول إلى بلغاريا واليونان وألبانيا. وكثف بناء الجوامع والمدارس السنيّة، وقد حاول علويٌّ عام ١٤٩٢ إغتيـال بـايزيد دون نجـاح أعقبهاحملة "تطهير مذهبي" قتلاً ونفياً تاركاً لابنه سليم وصيـة "اخـذ ثـأر أهـل الإسـلام مـن القـيزيل باش".

وفي عهد ياووز سـليم أو سـليم الأول (١٥١٢-١٥٢٠) كـانت المرحلة الأكثر دموية في تاريخ العلويين:

١ – اختلاف مذهبي بين العثمانيين والصفويين.

٢ – تردد غالبية العلويين من الأناضول إلى إيران.

٣ – رغبة سليم الأول في السيطرة على طريق التجارة العالمية: طريق الحريـر فـي إيران، تجارة سوريا، أرض مصر الخصبة، الحجاز وطريق البحر الأحمر.

٤ – إرسال العلويين "النذور" إلى الصفويين.

فكانت حملة سليم الأول على إيران الصفوية، حيث نظر إلى العلويـين علـى أنهـم عقبة أمام التوسع العثماني، وعلى أنهم عملاء للصفويين، فأعدّ سـليم قائمـةً تقضي بقتـل ٤٠ إلى ٨٠ ألف علوي أناضولي، مع فتوى المفتي حمزة أفندي: "العلويون كـافرون، لا دين لهم، وكسرهم مهمة جميع المسلمين، ويتوجب قتلهـم" واستصدر رسـالة تعلـن أن "مال القيزيل بـاش حرام، ونكـاحهم غير مقبـول وقتلهـم جـائز"، فكـانت قبـل معركـة تشالديران (٢٣ آب ١٥١٤) وبعدها مجازر راح ضحيتهـا عشـرات الآلاف مـن علـويّي الأناضول في أرزنجان وبايبورت وغيرها.

وفي عهد سليمان القانوني (١٥٢٠-١٥٦٦) كان الظفر الحاسم للاتجاه السـنّي. وكان لفتاوى أبو السعود أفندي شيخ الإسلام الذي ألصق بالقيزيل بـاش كـل التهـم غير الإيمانيّة، دور مؤثّر في ممارسة منتظمة لاقتلاع الوجود العلوي.

واستمرّ الاضطهـاد فـي عهـدَي سـليم الثـاني (١٥٦٦-١٥٤٧) ومـراد الثـالث (١٥٧٤-١٥٩٥) بتهمـة "الفسق والفجـور وعـدم إقامـة الصـلاة ولعـن عمـر وعثمـان والإلحاد والرفض والزندقة والعزف على الساز وإطفاء الشموع والتعاون مع إيران". ودعا الشيخ عزيز محمود هدائي أفندي إلى تعيين إمام سنّي في كل قرية. وفي عهد مراد الرابع

دُمّرت ٤٠ قرية علوية في منطقة بوزداغ وحدها بعد انتفاضة شيخ صقاريا. فما إن انتصف القرن السابع عشر، حتى كان العلويون في الأناضول قد سحقوا فمالوا الى التقيّة والاختفاء والتواري، إلى أن كان القرن التاسع عشر حيث تعرّضوا لاضطهاد أخير عام ١٨٢٦ وبعده في أثر تصفية النظام الانكشاري حيث كان للبكتاشية العلوية تأثير في هذا النظام منذ تأسيسه. وبعد أن استطاع الانكشارية قمع الثورة اليونانية، سعى الغرب للتخلّص منهم عن طريق تأليب السلطان محمود الثاني عليهم تحت شعار أنهم ينتمون إلى البكتاشية العلوية. فأحرقت زوايا البكتاشيين وكتبهم على يد النقشبنديين كما قتل عدد كبير من مفكّري العلوية البكتاشية وكان على العلويين أن ينتظروا إعلان الجمهورية عام ١٩٢٣ على يد مصطفى كمال أتاتورك ليجدوا فيها، كنظام علماني، متنفساً لاستعادة بعضٍ من هوية فقدت الكثير من سماتها الأصليّة.

III – الانتفاضات العلوية.

بلغ عدد الانتفاضات العلوية في الأناضول ضد السلطة المركزية العثمانية حوالى الخمس عشرة انتفاضة، واحدة في العام ١٤٢٠ وثانية في العام ١٦٣٨، فيما حدثت الانتفاضات الثلاث عشرة الأخيرة في القرن السادس عشر.

١ – انتفاضة الشيخ بدر الدين.

تعتبر حركة الشيخ بدر الدين أول انتفاضة علوية ضد الدولة، رغم أن زعيمها بدر الدين تلقى علوماً سنيّة في أدرنة ومكة ومصر.

ولد الشيخ بدر الدين في قرية سيماونا على مقربة من أدرنة وكان أبوه قاضيها. ولد عام ١٣٥٩ وتوفي عام ١٤٢٠، عام الانتفاضة.

يتحدر الشيخ بدر الدين في الأساس من سلاجقة الأناضول ووالده ابن أخت الحاكم السلجوقي علاء الدين كيقباد. تلقى علومه الأولى من والده ومن ثمّ في أدرنة

على يد العالم ملا يوسف ثم على يد قاضي بورصة محمود أفندي فعلى يد العلامة فيض الله في قونية.

إنتقل بعد ذلك إلى مصر حيث درس في القاهرة على يد العالم المشهور مبارك شاه منطبقي. وكان ولعاً بالإلهيات والفلسفة والمنطق.

ثم قصد القدس فمكة للحج حيث تلقى كذلك دروساً على يد الشيخ زيلعي ثم تابع دروساً في التصوف في مصر على يد حسين الأخلاطي والشيخ أكمل الدين ومبارك شاه مالكي. وبتأثير من الأخلاطي توجّه بدر الدين إلى التصوّف واصبح معلّماً لناصر فرج ابن السلطان برقوق. لكن تصوّف بدر الدين قاده بعيداً إلى تبريز حيث دخل في نقاشات علميّة مع العلماء الإيرانيين. ثم عاش فترة في قزوين المعروفة بشيوع الأفكار الباطنية فيها.

وبعد موت أستاذه حسين الأخلاطي، خلفه بدر الدين في رئاسة زاويته لمدة ستة أشهر ما لبث بعدها أن غادر مصر إلى القدس فالشام فحلب ثم عاد إلى الأناضول مع جيوش تيمور.

هنا تبدأ مرحلة جديدة من سيرة الشيخ بدر الدين حيث عاش وطاف في مناطق غالبيتها من العلويين مثل: قره مان، آيدين، أزمير، غرميان. ومن ثم عاد إلى أدرنة ليشكل جماعة من المريدين. وما لبث أن أصبح عام ١٤١١ قاضي جنود سلطان أدرنة موسى شلبي، وذلك لمدة سنتين. وبعد القضاء على حكومة موسى شلبي على يد شقيق السلطان محمود الأول، عينه هذا قاضي جند في أزنيك.

أثناء ممارسته لمهامه كقاضي عسكر حصلت في عهد الشيخ بدر الدين انتفاضاتان: واحدة من جانب بركلوجه (Börklüce) مصطفى المعروف بـ"ده ده سلطان" في ناحية آيدين. والثانية لتورلاق كمال في ناحية مانيسا. وهذان القائدان كانا من مريدي الشيخ بدر الدين، الأمر الذي اضطر الأخير للهروب من أزنيك إلى كاستامونو. ومن هناك إلى القرم.

لكن الشيخ بدر الدين استمرّ في تنظيم العلويين في سيليستري ودوبروجا ودلي أورمان. لكن القوات العثمانية التي أرسلها موسى شلبي بقيادة علوان آغا اعتقلت بدر

الدين وأرسلته عام ١٤٢٠ إلى منطقة سيريز. وبفتوى من الشيخ حيدر الهراتي بأن "دمه حلال، لكن ماله حرام" أعدم الشيخ بدر الدين ليكون "عبرة للعالم".

عُرف الشيخ بدر الدين بكونه رجل فقه وعلم ولكنه كوّن فلسفة خاصة به، باطنية، صوفية، اجتماعية. وكانت نظرته إلى القضايا وما يجري من أحداث ممتلئة بالشك. لذا مال فكره إلى الواقعية ونظر إلى الله والعالم على أنهما واحد. وكان من القائلين بأنه كلما تغيّر العصر تغيّرت الشريعة. وكان يسعى لإقامة نظام المساواة فحاول إلغاء الملكية بالقول إنّ الثروات ملك مشترك للشعب بل ذهب لاتهام الطبقات الغنية بأنها تتلطى خلف الأديان من أجل مصالحها. ورفض بدر الدين عُلوية الرجل في المجتمع ودعا إلى المساواة بين الرجل والمرأة. وكان بدر الدين يقوم بنفسه بالتجوال بين الناس ملاحظاً ودارساً لبنية المجتمع. وخلص إلى أن لا حق لأحد في حرمان الناس من استخدام الأرض التي هي ملك الله، ووجّه الاتهام لأصحاب "المالكانة" المتكاثرة في الروملي بالتسلط واستغلال الناس. من هنا بدأت حملته ضد الإقطاع.

كانت مرحلة انتفاضة بدر الدين مرحلة صراع سياسي بين أبناء يلديريم. ثم كانت مرحلة محاولة السلطان محمد الأول لتوحيد الأتراك في الأناضول. أي أن الفوضى وعدم الاستقرار كانت السمة الغالبة على تلك الفترة. فتراجع الإنتاج وانتشر الفقر والظلم. لم يكن بدر الدين تركمانياً علوياً لكن قاعدته الشعبية كانت المناطق العلوية التركمانية فطاف بينها وحرّكهم ضد الدولة، سواء في محيط إيجه أو البلقان، في دلي أورمان وإزمير ونارلي ده ده ومانيسا وآيدين. فحصلت الانتفاضة الأولى على يد القائد بوركلوجه الذي ثار في قره بورون بناحية آيدين - إزمير وهزم والي مانيسا ووالي آيدين. لكن السلطان محمود الأول أرسل ابنه مراد والصدر الأعظم لضرب قوات بوركلوجه البالغ عددها عشرة آلاف وكانت معركة قاسية انتهت بمقتل بوركلوجه مصطفى تحت التعذيب أمام عيون أتباعه في مانيسا، ثم قتل من كان معه. ثم حصلت الانتفاضة الثانية بقيادة طورلاق كمال الذي جمع ثلاثة آلاف رجل عام ١٤١٧ لكنّه قتل مع جميع أتباعه.

لم ينتهِ تأثير بدر الدين بإعدامه عام ١٤٢٠ كما لم تنته محاولات إلغاء فكره على

امتداد العصور التالية. حيث أفتى مثلاً الشيخ أبو السعود أفندي، شيخ الإسلام في عهد سليمان القانوني ب"كفر"، بدر الدين ورفاقه وبالتالي بقتل كل من يتبعه. واستمرّ منع نشر كتب بدر الدين حتى نهاية الدولة العثمانية وإذا عثر على أي منها كان يُحرق فوراً.

٢ - انتفاضة شاه كولو.

بدأت هذه الانتفاضة في ربيع العام ١٥١٠. وقادها الشيخ كولو أو شيخ أوغلو، من قرية ياليملي في محافظة أنتاليا. وهو علويّ من أصل تركماني.

كان شاه كولو من مناصري الشاه اسماعيل الصفوي ويعمل للدعاية له في مناطق البلقان مثل سلانيك وصوفيا وبلوفديف.

يورد تقرير للحكومة العثمانية أن هدف الانتفاضة كان خلع السلطان بقول شاه كولو "الدولة والسلطنة لنا". ومارست الانتفاضة خطوات عملية على الأرض من خلال استيلائها على الأراضي وتعيين حكّام محليين وكان عمادها الفلاحون.

على الرغم من كون عناصر الانتفاضة من العلويين إلا أن مطالبهم تمحورت حول قضايا اجتماعية واقتصادية. إذ ان غالبية المنتفضين كانت من تركمان الأوغوز الذين قدموا من آسيا الوسطى وتمركزا في مناطق غرب الأناضول مثل تيكيه ومنتشيه. وقد سُحبت منهم التيمارات في عهد بايزيد الثاني وواكب ذلك فساد الإدارة، فانتشر الفقر والبطالة.

كان العمل لصالح الشاه اسماعيل يقوده أساساً بابا حسن خليفة. وبعد وفاته تولّى القيادة ابنه شاه كولو بدءاً من العام ١٥٠٩.

وتولّى ملاحقة شاه كولو، قائد القوات الحكومية في أنتاليا شاه زاده كوركوت، الذي انهزمت قواته مرتين، ما اضطر الدولة لتكليف بيلربي الأناضول قره كوز أحمد باشا.

في هذا الوقت كان شاه كولو يستولي على بوردور في ربيع ١٥١١ ويعلن نفسه مهدياً جامعاً حوله حوالى عشرين ألف مقاتل يستطيعون هزم جيش قره كوز ويتوجهون

في اتجاه بورصة. وبعد مقتل قره كوز تولى القيادة العثمانية حسن آغا ثم سار الصدر الأعظم نفسه خادم علي باشا على رأس قوات من ٤ آلاف انكشاري و٤ آلاف من السباهية. واضطر شاه كولو لرفع الحصار عن قونية والنكوص إلى الجبال. ثم دارت معركة طاحنة فاصلة في مطلع تموز ١٥١١ في منطقة تشوبوك قرب سيواس انتهت إلى مقتل شاه كولو وهزيمة أنصاره الذين إمّا قُتلوا وإمّا فرّوا إلى إيران.

٣ – انتفاضة نور علي خليفة.

حصلت هذه الانتفاضة عام ١٥١٢ مع إبعاد السلطان بايزيد الثاني عن العرش وصراع السلطان سليم ياووز الأول مع اخوته على الخلافة.

بعد قمع انتفاضة شاه كولو، تجددت الحركات ضد الدولة من جانب العلويين. وتزعم نور علي خليفة انتفاضة عام ١٥١٢ في توقات وأماسيا وتشوروم ويوزغات. ويرى المؤرخون أن انتفاضة نور علي خليفة كانت الانتفاضة العلويّة الوحيدة ذات الصلة الوثيقة بالشاه اسماعيل الذي أدارها بنفسه.

بدأت الانتفاضة في منطقة قويول حصار بحوالى ٤ آلاف متمرد استولوا على نيكسار وتوقات وهزموا قوات حكومية بقيادة فائق باشا. ثم ألقى نور علي خليفة خطبة في توقات باسم شاه اسماعيل.. وما لبثت معظم عشائر المنطقة أن انضمّت إلى الانتفاضة بحيث بلغ مجموع مقاتليها عشرين ألفاً.

واصطدم المتمرّدون مرة أخرى مع القائد العثماني سنان باشا الذي جاء مع ألفي مقاتل، لكنه انهزم وفي أثر ذلك توجه المنتفضون لحصار سيواس وقد انضم إليهم مراد، ابن أحمد شقيق السلطان ياووز سليم الأول، والذي تحوّل إلى "قيزيل باش" معتمراً التاج الأحمر.

غير أنّ الدولة حسمت الموقف مع انتفاضة نور علي خليفة، بقوات كبيرة أرسلتها بقيادة محمد باشا الذي واجه نور علي خليفة في موقعه غوكسو في ١٥١٢/٧/٢٠، حيث انهزم خليفة وأُرسل مع ٦٠٠ من القبزيل باش إلى اسطنبول ليواجهوا حتفهم. أما مراد فقد توفي العام التالي وهو في طريقه للجوء إلى إيران.

٤ – انتفاضة بوزوكلو جلال.

حدثت عام ١٥١٧. يُعرف قائدها كذلك بالشيخ جنيد وظهر في منطقة توقات. واتخذ بعد ذلك لقب "جلال". وهو من التركمان وتصفه المصادر العثمانية بالملحد والرافضي وهو الوصف الذي كان يطلق عادة على تركمان الأناضول.

جمع بوزوكلو جلال أتباعه وأعلن ثورته على السلطان سليم الأول، فيما كان هذا في حملته على مصر. ومع أن الشيخ جلال كان من أصحاب التيمارات إلا أنه دعا الفقراء والمسحوقين تحت الضرائب للتمرد.

جمع الشيخ جلال حوالى ٢٠ الف مقاتل في مناطق توقات وأماسيا، لكن بيلربي روملي، فرهان باشا وجه إليه حملة اضطرت معظم المتمردين للفرار إلى إيران فيما وقع الشيخ جلال نفسه أسيراً في موقعة قرب أرزنجان مع آخرين. وقطّع جسده إرباً إرباً مع أتباعه وأرسل رأسه إلى ياووز سليم. ومنذ هذه الانتفاضة بدأ يُطلق على الانتفاضات التالية اسم الجلاليين.

٥ – انتفاضة شاه ولي.

حدثت عام ١٥١٩. وزعيمها شاه ولي، كان من مريدي شيخ جلال وتأثر به.

كانت حركة شاه ولي في منطقة بوزغوت بناحية يوزغات حيث كانت تعيش كتلة من الأوغوز التركمان العلويين.

وعند عودة السلطان سليم من مصر. وفيما هو متوقف في حلب أمر بإعدام قاضي "بولو" لاتهامه بإقامة علاقة مع شاه اسماعيل وذلك عام ١٥١٨. وكانت نتيجة ذلك أيضاً قمع حوالى ٦٠٠ علوي من بينهم شيخ الطريقة الجلالية في أماسيا، غوموشلي أوغلو.

٦ – انتفاضة سوكلون قوجا–بابا زينون.

وهي عبارة عن انتفاضتين يُنظر إليهما على أنهما واحدة. وكانت أسبابها الاحتجاج على سياسة الدولة الزراعية واضطهادها للعلويين والتركمان.

ظهرت الانتفاضة أولاً في بوزوك (يوزغات) ثم انتشرت في مناطق علوية مثل طوقات وسيواس وأماسيا ومراش وأضنه وطرسوس وإيتشيل. واندلعت شرارة الانتفاضة مع فرض ضريبة ٢٠٠ أقجة على أراضٍ يملكها تركماني علوي اسمه سوكلون قوجا الذي طالب بتخفيضها إلى مئة أقجة. لكن الدولة رفضت ذلك بل حقّرت أحد مشايخ العلويين الذي كان إلى جانب سوكلون قوجا وحلقت لحيته التي لها، مع الشارب، أهمية كبيرة في التقاليد العلوية.

كل ذلك أدى إلى إغضاب العلويين واستثارتهم وبدأ عصيان على رأسه شخص يدعى بابا زينون.

بدأت الانتفاضة عام ١٥٢٥ ووصلت ذروتها عام ١٥٢٦. ونجح المتمردون في البداية بقتل الحاكم المحلي مصطفى بك ابن خالة السلطان سليمان القانوني. وحاول بيلربي قره مان حرّم باشا قمع التمرد لكنه هزم، كما قتل عدد كبير من أصحاب التيمارات والزعامات وبكوات المناطق.

واستطاع بابا زينون التقدم إلى أرتوفا وكازوفا. ثم احتشد الجيشان، بابا زينون من جهة وبيلربي الروم‌للي، حسين باشا، من جهة ثانية، وكانت موقعة هويوكلو Hüyüklü، التي قتل فيها بابا زينون وألف من أتباعه فيما هرب الآخرون إلى الجبال وأعادوا تنظيم صفوفهم وهاجموا قوات حسين باشا الذي جُرح وما لبث أن توفي. وكان ذلك هزيمة قاسية للعثمانيين. ثم وصلت امدادات بقيادة بيلربي دياربكر خسروف باشا فيما عرف "عسكر كردستان"، وسحقوا أتباع زينون. وكان هذا نهاية التمرّد.

٧ – انتفاضة أتماجا.

إندلعت عام ١٥٢٦ نتيجة التمييز في توزيع الأراضي وهي من تداعيات انتفاضة سوكلون قوجا وبابا زينون، وكان زعيمها أتماجا العلوي الذي نشط في مناطق يوزغات وقاناق وحصار بيغليلر وشاركت فيها عشائر سوكلون وتاتار.

وتمكن أتماجا من هزم بيلربي قره مان، حرّم باشا، وبيلربي سيواس، حسين باشا الذي توفي في سيواس. لكن بيلربي دياربكر خسروف باشا جرّد حملة عليهم لم يتمكّنوا من مواجهتها فانهزموا فيما تمكّن أتماجا من الفرار إلى إيران مع مجموعة من مناصريه.

٨ – انتفاضة زينون أوغلو.

حدثت عام ١٥٢٧، وهي استمرار لانتفاضة سوكلون قوجا – بابا زينون. وقادها ابن زينون المعروف باسم زينون إوغلو (أي ابن زينون) الذي كان زعيماً لقبيلة حصار بيغلي. شاركت في الانتفاضة عشائر تركمانية علوية وبلغ عدد المشاركين حوالى ٦ آلاف تمكنوا من هزم بيلربي سيواس يعقوب باشا في موقعة أوتافور. ومثل العادة كان الحسم على يد بيلربي دياربكر خسروف باشا الذي قتل غالبية المنتفضين فيما تمكن زينون أوغلو من الفرار.

٩ – انتفاضة دوموز أوغلان وينيجه بك.

وهما انتفاضتان حدثتا عام ١٥٢٦ بسبب سياسات الدولة الزراعية الجائرة. فكانت انتفاضة دوموز أوغلان في منطقة أضنه وينيجه بك في منطقة طرسوس. لكن العدد الصغير للمنتفضين (حوالى ٦٠٠) سهّل قمع الانتفاضتين على يد والي أضنه رمضان أوغلو بيري بك.

١٠ – انتفاضة ولي خليفة.

حدثت في أضنه عام ١٥٢٦ بقيادة ولي خليفة وصفه البعض بالرافضي وبأنه خليفة شاه إيران. كان من أصل تركماني علوي وسار مع الفلاحين من أضنه إلى طرسوس. ودخل في مواجهة مع والي أضنه رمضان أوغلو بيري بك الذي قدم لمساعدة سنجق بك طرسوس. وانتهى الصراع الى هزيمة ولي بك وإخماد انتفاضته.

١١ – انتفاضة سيدي بك واينجير يميز.

حدثت هذه الانتفاضة في العام ١٥٢٩ بعدما ترك والي أضنه بيري باشا منصبه ما أدى إلى فراغ واضطرابات هيّأت المناخ لحصول انتفاضة بقيادة سيدي بك، ابن شقيق أحمد بك صنجق بك أضنه. وفي البداية قتل عمه أحمد ثم يوسف وحسين من سباهيات التيمارات. وما لبث سيدي بك أن اعتمر "التاج الأحمر" وجمع حوله حوالى ٥ آلاف مقاتل علوي تركماني ثم انضم إليه اينجير يميز مع ٥٠٠ رجل وحاصرا منطقة سيس.

لكن مع عودة بيري باشا إلى ولاية أضنه جرّد عليهم حملةً من أربعة آلاف جندي، بحيث اضطر قوات سيدي إلى الانقسام مجموعتين وتمكن بيري بك من هزمهم واعتقل قائد الانتفاضة سيدي بك الذي أرسل إلى اسطنبول حيث شنق.

١٢ – انتفاضة كالندر شلبي.

وتعتبر من أكبر الانتفاضات العلوية ضد الدولة العثمانية في القرن السادس عشر. وتزعمها كاليندر شلبي (١٤٧٦-١٥٢٨) من سلالة حاجي بكتاش ولي.

قاعدة الانتفاضة كانت الفلاحين والفقراء وغالبيتهم من التركمان العلويين. وللمرة الأولى يصل عدد المنتفضين إلى أربعين ألف مقاتل. واتسعت الاحتجاجات العلوية لتشمل قرى ومدناً كثيرةً مثل أنقرة، قيرشهر، بوزوك، سيواس، مراش، أضنه، طرسوس، وكلاً من تشيتشيكلي وآقتشاقويونلو في وسط الأناضول.

إنفجرت الانتفاضة أولاً عام ١٥٢٦ في قيرشهر وأنقره بقيادة كالندر شلبي. وأعطى السلطان سليمان القانوني تعليماته للصدر الأعظم إبراهيم باشا لقمع الثورة على رأس ٣ آلاف انكشاري وألفي سباهي بمشاركة ولاة الأناضول وقره مان: بهرام باشا ومحمود باشا. فانهزم الأخير في كازوفا وانهزم محمود باشا في توقات في ٢٧ أيار ١٥٢٧، وقتل العديد من قادة العثمانيين مثل: بيلربي قره مان محمود باشا وحكام مناطق وشكل ذلك ضربة قاسية للعثمانيين.

ومن جراء نجاح الثورة، انضم اليها العديد من غير العلويين نظراً لمنطلقاتها الاقتصادية. وحاول إبراهيم باشا استمالة المنتفضين ولاسيما قادتهم من خلال إعادة بعض الأراضي التي انتزعت من يد العلويين وإعادة تنظيم وتوزيع الأراضي على الفلاحين.

ومع حصول بعض البكوات التركمان على بعض مطالبهم بدأت انتفاضة كالندر تفقد من قوتها ولم يبقَ فيها سوى ٣ – ٤ آلاف من الكاليندريين. وما لبث خسرو باشا بيلربي كردستان أن طارد كالندر شلبي إلى بغداد ثم قتل في معركة باش سازار في جبال نورهان في ١٥٢٧/٧/٢٢ مع بعض البكوات وقطعت رؤوسهم وأرسلت الى اسطنبول وكان من نتيجة الانتصار العثماني أن كافأ السلطان سليمان القانوني الصدر الأعظم برفع راتبه السنوي من مليون ومئتي ألف أقجه إلى مليوني أقجه.

١٣ – انتفاضة شاه كلدي.

حصلت عام ١٥٨٠ بقيادة العلوي شاه كلدي في أنتاليا وكان معظم مناصريه من العلويين، وتبعه ٤ – ٥ آلاف عسكري. ولكن تعاون حكام المناطق كان كفيلاً بإخماد هذه الانتفاضة.

١٤ – انتفاضة بيرسلطان عبدال.

وهي مجموعة من الانتفاضات حدثت بين عامي ١٥٧٧ و١٥٩٠ وارتبط اسمها بـ"بيرسلطان عبدال". وهو في الأساس شاعر كبير. لكنه عمل في القضايا الاجتماعية التي انعكست في شعره فتحول إلى رمز للتمرّد والثورة طوال الخمسمئة عام التي تلت ذلك.

الاسم الأصلي لبير سلطان عبدال هو حيدر وربما يعود أصله إلى اليمن أو خوي في اذربيجان الإيرانية. ويتحدر من نسل الإمام زين العابدين. ولد بير سلطان عبدال في قرية بناز في قضاء بيلوزإلي بمحافظة سيواس بين عامي ١٥١٢ – ١٥٢٠.

يتفق المؤرخون على أن بيرسلطان حارب النظام العثماني من أجل نظام شعبي. لذا كانت وفاته قتلاً بين عام ١٥٨٨ و١٥٩٠.

ذكرنا سابقاً أن مراد ابن أحمد شقيق السلطان سليم الأول فرّ إلى غيران. لكنه عاد إلى أماسيا في أواخر عهد الأخير ونظم حركة ضده باسم دوزميجيه مراد. ومعظم هذه الانتفاضات كانت تقوم باسم الشاه اسماعيل الأول أو الثاني الصفوي. ولكن أعظم هذه الانتفاضات عرفت بِـ"دوزميجيه شاه اسماعيل" وجمعت عشرات الآلاف (البعض يقدرها بأكثر من مئة ألف من محيط منطقة ملاطيا وسيواس وذلك في أواخر السبعينات من القرن السادس عشر. وكانت ردة فعل على الجور الضرائبي لكنها اكتسبت صبغة مذهبية كونها في منطقة علوية. واستمرت هذه الانتفاضات التي ترأسها عدة قواد أشهرهم دوزميجيه شاه وشاه كلدي ودوزميجيه شاه اسماعيل الثاني في كل من سيواس ويوزغات وتوقات. وكان بيرسلطان محورها في منطقة سيواس. وقد شارك بيرسلطان في كل هذه الانتفاضات منذ العام ١٥٧٧. وكان في كل مرة يواجه فيها قوات الدولة، كان يستطيع النجاة. لكنه اعتقل في العام ١٥٩٠ وشنق بعدما اتهم بالتعاون مع الصفويين.

والواقع أن الإدارة الصفوية كانت تشكل خياراً وأملاً للتركمان العلويين والفلاحين في الأناضول فضلاً عن تشرّب العلويين بمحبة أهل البيت. وغالباً ما كانت انتفاضات العلويين في القرن السادس عشر تحمل عنوان: "الذهاب إلى الشاه". لكن كلمة شاه كانت تحمل معنى آخر عند العلويين وهو: "علي والله" ولم تكن تعني بالضرورة الحاكم في إيران، ولاسيما أن الصفات التي كان يطلقها العلويون على الإمام علي وتفوق المئة، كانت كلها تبدأ بكلمة "شاه".

على رغم علوية بيرسلطان عبدال إلا أنه ميّز بين القاعدة الشعبية السنيّة والنظام السياسي العثماني، لذا بقي اسمه رمزاً للجميع ولكل المسحوقين من جميع الفئات على امتداد القرون التالية.

١٥ – انتفاضة شيخ صقاريا.

حدثت عام ١٦٢٨ وتزعمها الشيخ أحمد المعروف بشيخ صقاريا وهو تلميذ زاوية بكتاشية عند ضفة نهر صقاريا في منطقة بوزداغ. وقد نظر إلى الشيخ أحمد على أنه المهديّ وتعاظمت شعبيته.

حاول السلطان مراد الرابع أثناء حملته على إيران عام ١٦٣٨ سحق جماعة الشيخ أحمد التي وصل عدد مقاتليها إلى ٧–٨ آلاف، عندما كلّف بيلربي الأناضول فاردار باشا بقمع الثورة. لكن فاردار انهزم وقتل ألف من جنوده. فعاد مراد الغاضب وكلّف قائداً آخر، عثمان آغا، بقمع الانتفاضة. فجمع خمسة آلاف مقاتل وفارس من أصول روملية. وأعمل عثمان السيف في رقاب جميع أتباع الشيخ أحمد ودمّر القرى. ووقع شيخ صقاريا في الأسر وأرسل مع ١٢ من رفاقه إلى السلطان مراد الرابع في سهول قونية، فأمر بتعذيبهم وقتلهم. أما الشيخ أحمد فقد كُسرت عظامه وسلخ جلده. بعد ذلك سوّيت بالأرض ٤٠ قرية علوية في بوزداغ مع الدركاه التي كان يرأسها الشيخ أحمد، شيخ صقاريا.

وبذلك تنطوي صفحة الانتفاضات العلوية المهمة، حيث لم يكن من خيار أمام العلويين في الأناضول أمام شكيمة الدولة المركزية الساحقة، سوى اللجوء إلى التقيّة على امتداد القرون الثلاثة التالية حتى كان إلغاء الخلافة والسلطنة وإعلان الجمهورية العلمانية في العام ١٩٢٣، والذين شاركوا في صنعها، وكانت لهم منقذاً من استبداد النظام العثماني تجاههم على امتداد أكثر من أربعة قرون.

خاتمة.

يتّضح لنا مما سبق:

١ – إنّ العلويين، التركمان، كانوا مساهمين بقوة في تأسيس الدولة العثمانية، حتى إذا قوي عود النظام، انقلب عليهم انسجاماً مع أيديولوجيّته السنيّة.

٢ – إن قيام نظام شيعي في إيران بقيادة الشاه اسماعيل الصفوي في أواخر القرن الخامس عشر ومطلع القرن السادس عشر، أوجد روابط مع تركمان الأناضول العلويين، خصوصاً أن الجانبين كانا من التركمان. وهذه الروابط المشتركة كانت في أساس اتهام النظام العثماني لعلويي الأناضول بالتعاون مع الخارج. وكانت ذريعة السلاطين العثمانيين لإضعاف العلويين وتجريد الحملات المتتالية عليهم.

٣ – مع ذلك، فإنّ السياسات الضريبية والاقتصادية الجائرة بحق الفلاحين وأصحاب التيمارات من العلويين كانت في أساس معظم الانتفاضات العلوية في الأناضول. وهي في هذا السياق حلقة من حلقات الثورات على أساس اجتماعي وطبقي التي كانت تشهدها السلطنة في معظم ولاياتها وعلى امتداد تاريخها.

٤ – إنّ العامل الأساس في هزيمة الانتفاضات العلويّة أنها كانت متفرقة وتفتقد إلى التنسيق بين معظم مناطق تحركها في وسط الأناضول خصوصاً. ومن سوء حظ هذه الانتفاضات، رغم ضخامة بعضها، أنها جاءت في المرحلة الأعظم من سطوة الدولة وشوكتها وفي عهد أعظم سلاطينها مثل السلاطين سليم الأول وابنه سليمان القانوني ومراد الرابع.

مراجع الدراسة

*** باللغة التركية:**

– طه آقيول: **المذهب والدولة لدى العثمانيين وإيران**، اسطنبول ١٩٩٩.

– باقي أوز: **الانتفاضات العلوية في الدولة العثمانية**، اسطنبول ١٩٩٢.

– إيرين مليكوف: **حاجي بكتاش من الأسطورة إلى الحقيقة**، اسطنبول، ١٩٩٩.

– مجموعة من المؤلّفين: **الهوية العلوية**، اسطنبول ١٩٩٩.

– أسد قرقماز: **علويّة الأناضول**، اسطنبول ٢٠٠٠.

*** باللغة العربيّة:**

– محمد فؤاد كوبريلي: **قيام الدولة العثمانية**، ترجمة أحمد السعيد سليمان، ط ٢، القاهرة، ١٩٩٣.

– **غازي الغزاة سليمان القانوني**: اندريه كلو، ترجمة محمد الرزقي، تونس، ١٩٩١.

– أحمد عبد الرحيم مصطفى: **في أصول التاريخ العثماني**، بيروت، ١٩٨٢.

– مجموعة من المؤلّفين (إشراف أكمل الدين إحسان أوغلو): **تاريخ الدولة العثمانية**، مجلدان، اسطنبول، ٢٠٠٠.

– محمد فريد بك المحامي، **تاريخ الدولة العليّة العثمانية**، بيروت، طبعة ١٩٧٧.

أزمة الأقليّات في السلطنة العثمانية:
الحالة الأرمنيّة

د. جان شرف*

تطرح مشكلية الأقليات في السلطنة العثمانية انطلاقاً من واقعين متناقضَين:

الأول، تجذر الأقليات تاريخياً في أقاليمها الجغرافية بحيث باتت تشكّل بكل معطياتها، كيانات مجتمعية ارتقت بتمايزها واستمراريّتها، إلى مصاف الوجدان التاريخي. والتعاطي مع هذه الأقليات يخضع من حيث المبدأ، لقاعدة لقاء الحضارات والشعوب وتفاعلها في إطار الاستقلالية والمساواة. والخروج على هذه القاعدة يؤدي إلى النزاعات، بقدر ما يهدد مستقبل هوية الأقليات الكيانية ويتنكر لتاريخيتها.

والثاني، تحول الظاهرة العسكرية في الأمبراطوريات التاريخية إلى حَدَث[1] يحمل من المتغيّرات الجذرية ما يجعل التطلّع إلى المستقبل، بخاصة إبان الأزمات، حالة استرجاعية "لماضٍ عريق". إلا أن تجسد هذا التطلّع عملياً في الحاضر من خلال الدولة والمجتمع، يفجر كل تناقضات الوضعية التاريخية – المجتمعية الراهنة، ويهدد بالتالي مستقبل الأمبراطوريات العسكرية، أو على الأقل هيمنة الدولة على شعوبها. على أن وعي الشعوب لتاريخيّتها فيه من الخطورة والحدة ما يعيد كل الأمبراطوريات والدول التوسعية الى حدود كياناتها المجتمعية التي تستعيد حقها في تاريخها.

والسلطنة العثمانية منذ نشأتها وتوسع رقعة هيمنتها، هي ظاهرة عسكرية حملت

---

* أستاذ في كلية الآداب والعلوم الانسانية، الفرع الثاني، قسم التاريخ.

(١) الحدث هو كل جديد غير مألوف، يحمل بذاته من المستجدات والتحولات ما يجعل من التغيير في الحاضر والتطلع الى المستقبل نقيض الماضي في الوضعية المجتمعية والسياسية.

من معالم الحدث التاريخي ما جعلها "كياناً جغرافياً" تنوعت أقاليمه وتعددت شعوبه وجماعاته التي احتفظت باستقلاليّتها المجتمعية بموجب نظام الملّة الذي أرسى التراتب في بناء الدولة وبنية المجتمع. وبحكم هذا التراتب عاشت الشعوب والجماعات في ظل "السلم العثماني" متمتعة باستقلالية مجتمعية هي عنوان وحدتها واستمرارية تمايزها[١]. لكن هذه الاستقلالية هي في نظر العثمانيين "وضعية شرعية" أفرزها الفتح وأقرّتها ايديولوجية السلطنة. والتطورات اللاحقة بعد الفتح، وما حملته تلك التطوّرات من مستجدات أمنية وسياسية واقتصادية، فرضت تعديل هذه الإيديولوجيا، بقدر ما فتحت أمام الشعوب والجماعات مجال الخروج على "السلم العثماني" واستعادة حقها في تاريخها المتجذر في الاجتماع والثقافة.

يُضاف إلى ذلك، أن تسارع الزمن الحضاري غالباً ما وضع الامبراطوريات أمام تحديات داخلية وخارجية، وجعل من التجاوب مع تلك التحديات أو التخلف عنها، من ناحية، القياس لامكانية استمرار تلك الامبراطوريات في الهيمنة والتوسع؛ كما أن الزمن الحضاري بما يحمله من امكانيات الوعي والتحرر بين الشعوب والجماعات المغلوبة، يفجر من ناحية ثانية، من التناقضات ضمن مجتمعات الامبراطوريات ما يدخلها في مرحلة التفكك ويجعلها عرضة لاحتمالات التآكل من الداخل بحيث يصبح التوسع والهيمنة عبئاً يهدّد المستقبل أو على الأقل يوقع الامبراطوريات في المأزق الحضاري.

والسلطنة العثمانية في ذروة توسعها العسكري، أدركت مأزقها بوجه أوروبّا النهضة، فبادرت منذ السلطان سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٧) إلى طرح فكرة الاصلاح التي اعتبرت ملحة بقدر ما تردت أوضاع السلطنة الداخلية وتدهورت علاقاتها مع الأمبراطوريات المتاخمة لها. فكانت أوروبا في آن النموذج الذي يمد الدولة بالمؤسّسات الفاعلة، والنقيض الذي يتحدى الدولة في مجتمعها على أساس مبادئ الحرية والعدالة

---

(١) أنظر حول ردات الفعل على نظام الملّة في البلقان والسلطنة عامة:

G. OSTROGORSKY, *Histoire de l'Etat byzantin*, Paris, 1956, pp. 593-594; A. TOYNBEE, "The Ottoman Empire in World History", in *Proceedings of American Philosophy Society*, 99 (1955), 119)126; K.S. ABU JABER, "The Millet System", in *Muslim Word*, 3 (1967), 212-223.

والمساواة بين شعوبها. لذلك، تمحورت فكرة الاصلاح حول الانفتاح على الغرب: ديبلوماسياً بتبادل السفراء؛ وحضاريا بتعلم اللغات الأجنبية والأخذ ببعض مؤسسات الغرب لتطوير هيكلية الدولة، وتبني بعض التقنيات الحديثة لاعادة تنظيم الجيش وتقويته للدفاع عن السلطنة والحفاظ على حدودها[١]. في حين ظلّت المسألة المجتمعية على هامش الاصلاح.

لم تنجح المحاولات الولى في إصلاح الدولة والجيش. فوقعت السلطنة تحت هيمنة الدول الكبرى بعد حروب ومعاهدات رسمت حتى مطلع القرن التاسع عشر، كل مؤشرات "الرجل المريض" الذي بات أجله أو إنقاذه رهن عوامل ثلاثة: "قدرة الأتراك على الإصلاح؛ وقبول الرعايا المسيحيين بالرضوخ لقوانين الإصلاح؛ ومدى استعداد الدول الغربية العظمى لمساعدة الأتراك على التطور أو أعاقتهم عنه. ولم يكن أحد هذه العوامل الثلاثة وحده كافياً"[٢].

لقد أبدى المسؤولون في الإدارة العثمانية منذ مطلع القرن التاسع عشر، رغبتهم في إحداث الإصلاح على النمط الأوروبي[٣]. فكان عهد "التنظيمات الخيرية" مع محمود الثاني (١٨٠٨-١٨٣٩) الذي تميّز بأمرين: الأول، استحداث مؤسّسات سياسية وقضائية وعسكرية واجتماعية وثقافية من شأنها أن تعيد النظر في هيكليّة الدولة وتقوّي هيبتها وترسخ علاقاتها مع شعوبها على أساس الأنظمة والقوانين المستحدثة، وأن تطلق التنمية

---

(١) E. Ziya KARAL, , "Obstacles rencontrés pendant le mouvement de modernisation de l'Empire ottoman", in *Economie et Sociétés dans l'Empire Ottoman*, Paris, 1983, pp. 11-12.

(٢) H. TEMPERLEY, *England and the Near East. The Crimea*. London, 1936, p.VII.

(٣) لقد اختلفت آراء الباحثين حول رغبة الأتراك وقدرتهم على الإصلاح ومرتكزاته، تبعاً لانتماءاتهم الثقافية. إنظر:

O. OKYAR, "A new Look of the recent Political, Social and Economic Historiography of the Tanzimat", in *Economie et Sociétés dans l'Empire Ottoman*, Paris, 1983, pp. 33-45.

الاجتماعية في الأرياف[١]؛ والثاني، انفتاح الدولة على الأقليات. فالخطي شريف كولهاني (ت ٢ ١٨٣٩) أعطى كل "رعايا" السلطان إلى أي دين أو مذهب انتموا، الضمانات التي تؤمن لهم كامل الاطمئنان فيما يتعلّق بحياتهم وشرفهم وممتلكاتهم؛ كما أرسى الخطي كولهاني طريقةً ثابتة لتوزيع الضرائب وطرق جبايتها؛ وكذلك صيغة ثابتة للتجنيد ومدة الخدمة العسكرية[٢].

لقد تفاوتت آراء الباحثين حول البعد المجتمعي للإصلاح كما أقرّه الخطي كولهاني. فمنهم[٣] مَن اعتبر أنه أرسى دولة القانون بالمفهوم الغربي، وبالتالي مساواة جميع الرعايا "من الوزير الى الراعي" أمام الدولة، ولكن ليس أمام الشريعة. ولاحظ آخر[٤] أن هدف الإصلاح كان تقوية سلطة السلطان على رعاياه غير المسلمين في مرحلة أخذ هؤلاء يشكّلون عامل عدم الاستقرار في السلطنة. ولاستيعاب هذا الوضع رأى آخر[٥] أن الاصلاح طرح على الأقليات فكرة "العثمانية" كبديل لتعدد الانتماءات الدينية والقومية. وفي مختلف الأحوال، إن قراءة الخطي شريف أمام كل أعيان السلطنة والملل وممثلي الدول الكبرى، تعبّر عن التزام السلطان العلني وتصميمه على إنجاح حركة الإصلاح، بالرغم من العقبات التي اعترضت مسيرتها منذ البداية[٦].

ومهما تكن الآراء، فإن العودة إلى الخطي شريف بالذات وما سبقه، يمكنها أن تكشف لنا البعد الإصلاحي ومرتكزه وما اعترضه من عقبات: ففي العام ١٨٣٣ كان

---

(١) حول الدوافع لاستحداث هذه المؤسّسات، أنظر:
I.E. PETROSYAN, "On the Motive Forces of the Reformist and Constitutionalist Movement in the Ottoman Empire", in *Economie et Sociétés dans l'Empire Ottoman*, Paris, 1983, pp. 13-24.

(٢) أنظر نصّ الخطي شريف كولهاني في:
A. SCHOPOFF, *Les réformes et la protection des Chrétiens en Turquie*, **1673-1904**, Paris, 1904, pp. 17-24.

(٣) E. Z. KARAL, "Obstacles rencontrés pendant le mouvement de modernisation de l'Empire Ottoman", *op. cit.*, p. 11.

(٤) I.E. PETROSYAN, "On the Motive Forces...", *op. cit.*, pp. 14-15.

(٥) K. KARPAT, "Millets ans Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Ottoman Empire", in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I, p.162.

(٦) R. MANTRAN, *Histoire de l'Empire ottoman*, pp. 457-458.

الدبلوماسي الفرنسي Boislecomte[١] قد لاحظ أن شعوب السلطنة في الشرق والغرب مأخوذة بحركة تدفعها إلى إيجاد تسويات جديدة تحسن أوضاعها الحاضرة. لكن اتجاهات هذه الحركة مختلفة: فشعوب الشرق مهتمة باستعادة استقلالها الوطني، أو على الأقل الحرية والمساواة أمام القانون. أما في المناطق الأوروبية، فإن الشعوب المسيحية تطالب بممتلكاتها التي اغتصبها الأتراك، وبوجودها السياسي. والتعليم بين الرعايا موجه نحو القومية والاستقلال والثورة. بينما المسلمون في هذه المناطق مناوئون للإصلاحات التي بدأها السلطان والتي تهدف إلى استبدال النظام القديم القائم على تراتب الأسياد والرعايا، بسلطنة لا تضمّ إلا مواطنين يتمتعون بالحقوق نفسها في أوضاع مماثلة، ويدافعون عن الأفكار نفسها.

وفي العام ١٨٣٨، كان الفرنسي Barrachin[٢] قد درس بتكليف من السلطان، أوضاع السلطنة الراهنة بغية تقديم المقترحات التي من شأنها أن تؤمّن للسلطنة وسائل استغلال مواردها والإفادة من الإمكانات التي توفرها أرضها وموقعها. وبعد أن ينتقد Barrachin أعداء السلطنة الداخليين وهم المحافظون، يخلص إلى اقتراح المؤسّسات التي تساعد على تحسين الأوضاع في مجال العلوم والفنون والصناعة والزراعة والتجارة، وكذلك قدم مشاريع إصلاح لضمان الملكية الفردية دون تمييز بين الرعايا، وتشجيع حرية الصناعة والزراعة وملكية الأجانب وتنظيم الضرائب... وأخيراً، ينصح Barrachin السلطان بأن الحكومة يجب ألا تتغاضى عن أي عامل من شأنه أن يضمن حقوق الرعايا، إذ ان بضمان هذه الحقوق تحافظ الحكومة على قوتها.

وهكذا، يظهر أن حركة الاصلاح كانت مشدودة بين اتجاهين متناقضين على

---

(١) *Archives du Ministère des Affaires Etrangères, Mémoires et Documents*, Turquie, 23 (1823-1835): Correspondance du Baron de Boislecomte, ministre plénipotentiaire en mission en Orient avec le département des A.E., rapports N° 147, 149 et 161, fos. 354-368 et 526.

(٢) Les 18 rapports, datés de 1838, de M. BARRACHIN, sont conservés dans les Archives du Ministère des Affaires Etrangères, série *Mémoires et Documents*, 39 (1838-1840).

مفارقة أساسيّة: إصلاح مؤسّسات الدولة لتستعيد قوتها العسكرية وتحسن أوضاعها الاقتصادية، وقد لا يكون في ذلك أي اعتراض في الإطار العثماني؛ وتعديل في البنية المجتمعية باتجاه العدالة والمساواة بين كل رعايا السلطان بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية. فمثل هذا التعديل على النمط الأوروبي يحمل بذاته من الليبرالية ما يتجاوز الشرع ويثير حفيظة رجال الدين والمحافظين النافذين في الإدارة. فهؤلاء ظلّوا متمسكين بالشرع كمرتكز لأيّ إصلاح لا يخرج السلطنة عن ايديولوجيتها المجتمعية أو يعدل في معالم تاريخيتها وشرعيتها القائمة على الفتح.

ضمن هذا الإطار من الاتجاهات المتناقضة وانطلاقاً من المفارقة الأساسية، يأتي الخطي شريف كولهاني كمحاولة لتخطي العقبات الأولى من داخل الدولة، لا بل هو محاولة توفيقية بين التيار الاصلاحي ومعارضيه، وعلى أساس الربط بين تاريخ السلطنة وواقعها كشرط لصيانة مستقبلها. فالمعادلة التي طرحها الخطي شريف بين إيديولوجية السلطنة وبين تاريخها، حددت وجهة الإصلاح مرحلياً: فالمقدمة اعتبرت "ان السلطنة منذ نشأتها وحتى أواخر القرن السابع عشر كانت تطبق الشريعة وما نتج عنها من قوانين، فنمت وعرف أهلها دون استثناء، الراحة والازدهار؛ ولكن منذ مطلع القرن الثامن عشر، توالت أحداث أبعدت السلطنة عن شرائعها، فتحولت القوة والازدهار إلى ضعف وافتقار؛ وبالتالي، فإن عدم تطبيق الشرائع يفقد السلطنة استقرارها". وعلى أساس هذه المعادلة، فإن مهمة الإصلاح وتوجهاته هي أن تعيد "ازدهار الدين والحكم والأمة والسلطنة"[١]. ولاستعادة القوة والازدهار اللذين تتوفر عواملهما في كل الولايات، يرى السلطان أن استحداث مؤسّسات جديدة من شأنه أن يؤمّن لهذه الولايات التي تؤلف السلطنة، الفائدة المرجوة من الإدارة الجيدة.

ولكن، إذا أخذنا في الاعتبار ما استحدث من مؤسّسات[٢]، نلاحظ أن التوجه

---

(١) "... Ces présentes institutions n'ont pour but que de faire réfleurir la religion, le gouvernement, la nation et l'empire".

(٢) حول المؤسّسات التي استحدثت في عهد التنظيمات، أنظر:

I.E. PETROSYAN, "On the Motive Forces of the Reformist...", *op. cit.*, pp. 14-22; E.Z. KARAL, "Obstacles rencontrés pendant le mouvement de modernisation...", *op. cit.*, pp. 11-12.

الإصلاحي ركز على استعادة الدولة هيبتها على رعاياها وإعادة بناء قوّتها كسلطة مهيمنة على مجتمعها في إطار إيديولوجيتها السلفية. مما يعني من ناحية، احتفاظ السلطان بكامل صلاحياته المطلقة في الدولة وعلى الرعايا؛ ومما يفترض من ناحية ثانية، الإبقاء على التمايز المجتمعي بين رعايا السلطان. فاحتفاظ الأقليات غير المسلمة بوضعية الملل، يضع الإصلاح أمام مفارقة اساسية: التمييز بين الدولة والمجتمع. فالدولة كمجموعة مؤسّسات تستوعب بموجب الأنظمة والقوانين نشاط الأقليات وتستخدمها بغية "ازدهار الدين والحكم والأمة والسلطنة"؛ في حين أن هذه الأقليات تظلّ خاضعة، مجتمعياً، لحكم الشريعة. وبالتالي، إذا كان الإصلاح قد أعطى الأقليات "الضمانات التي تؤمن لهم كامل الاطمئنان،" وذلك من باب التسامح ومصلحة الدولة، فإن المسألة المجتمعية من حيث المساواة بين كل رعايا السلطان أمام القانون والشريعة، تظلّ من منظور الأقليات على هامش الإصلاح؛ لا بل إنّ هذه المسألة تظلّ مدعاة نفور من الواقع والدافع إلى تطلع مستقبلي قد يهدّد مستقبل السلطنة بقدر ما يتيح لهذه الأقليات الخروج على السلم العثماني واستعادة حقها في تاريخها وسيادتها على نفسها.

لذلك، فالمفارقة القائمة على التمييز، شرعاً، بين الدولة ومجتمعها عبر عنها، ضمناً، الخطي كولهاني في مقاربة واقع السلطنة من منظوري "العثمانية" كبعد حضاري، والدولة كسلطة مهيمنة على شعوبها ولها الأولوية في الإصلاح. فهذه المقاربة تطرح كل اشكاليات التقليد والحداثة بالنسبة إلى الأقليات، لا بل تبرز أهم العقبات التي تعترض حركة الإصلاح:

١ – إن الأخذ عن مؤسّسات الغرب يفترض أن يترافق مع نشوء ذهنية جديدة تعطي تلك المؤسسات كل مفاعيلها العملية على صعيد الدولة والمجتمع، خصوصاً لجهة الأقليات المغلوبة، على أساس العدالة والحرية والمساواة كما تنادي بها أوروبا. إلا أن اقتصار حركة الإصلاح على كبار المسؤولين في الإدارة العثمانية، لم يولد قناعة على صعيد الفئات الشعبية في السلطنة. تلك الفئات ظلّت بعيدةً عن روحية الإصلاح، ناهيك عن

معارضة رجال الدين الذين كانوا أشدّ تأثيراً من المصلحين[١].

٢ - وقد تعود معارضة الاصلاح على الصعيد الشعبي، إلى مؤثرات الفكر السياسي الموروث الذي يجعل من "الزمن الشرعي" حالة لازمنية تتعارض في الجوهر مع ما في "الزمن السياسي" من أحوال وتقلّبات، فيها من "المنكر" ما يدل في طبيعة الدولة النموذج-المثال الذي يرعى كل مجالات الحياة الخاصة والعامة، الأفراد والمجتمع. فالدولة في نظر العثمانيين هي دولة مثالية تعلو بقيمها ومفاهيمها، كل ما تمثله دول الثقافات الأخرى. وبالتالي، فإن الأخذ عن الغرب فيه من "صدمة الحداثة" ما تعدّى الاقتصاد والجيش والسياسة إلى المجتمع وما فيه من قيم ومفاهيم موروثة ومعاشة، إلى "أنماط حياة" يطلب استبدالها بنماذج من السلوك والتفكير أكثر تطوراً وانفتاحاً[٢].

٣ - إن اقتصار حركة الاصلاح في مرحلتها الأولى على كبار المسؤولين في الدولة، ولد من التباين بين النخبة الحاكمة والفئات الشعبية ما أبقى السلطنة في ذهنية الفتح، وترك بالتالي المسألة المجتمعية حالة موروثة انتظمت في السلطنة بموجب التقاليد والقوانين والأنظمة التي ترعى وضعية الأقليات. ويمكن الملاحظة في هذا المجال، أن الخطي شريف لم يأخذ بعد كلياً "بالحركة الليبرالية" التي سادت أوروبا والتي قضت بانفتاح الدولة مؤسّسات وقيادة، على كل الفئات الشعبية، بل بالعكس، فإن الإصلاح أبقى على التمييز التقليدي بين الدولة ورعايا السلطان. فهؤلاء يخضعون شرعاً وبحكم الفتح، لأحكام الشريعة التي تطبقها الدولة وعلى رأسها السلطان وهو، بسلطته المطلقة، رمز سيادة السلطنة وعنوان استمراريتها. وإذا كان من الصعب الخروج على هذا الرمز أو التعديل في وظائفه بعد أن دخلت السلطنة مرحلة الضعف، فإن الإصلاح يقضي باستحداث المؤسسات التي من شأنها أن تعيد إلى السلطنة قوّتها كمرادف لسيادة السلطان، وكمجال لممارسة وظائفه على رعاياه في حدود التقليد الناتج عن الفتح. لذلك، فإنّ استحداث

---

(١) PETROSYAN, *op. cit.*, p. 19; E. Z. KARAL, *op. cit.*, p. 11.

(٢) E. Z. KARAL, *op. cit.*, p. 11; S. MARDIN, "L'aliénation des Jeunes Turcs: Essai d'explication partielle d'une conscience révolutionnaire", in *Economie et Sociétés dans l'Empire ottoman*, pp. 157-159.

المؤسّسات ظلّ في إطار ذهنية الفتح التي توطد هيبة الدولة وتستقطب نشاط رعاياها في خدمتها، مع الإبقاء من ناحية، على تاريخية الدولة الموروثة وقد تعرّضت لتحولات منذ عصر النهضة في الغرب وللتعديل في مفهوم السلطة ومرتكز شرعيتها؛ كما ان تلك الذهنية احتفظت من ناحية ثانية، بالنظرة التراتبية الى المجتمع كمعطى موروث وليس كواقع ديناميكي يحمل بذاته من المتغيرات والمستجدات ما يضع النظام العثماني بكامله أمام تحديات العصر.

قد يكون في الوقائع العسكرية الداخلية والخارجية، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ما يبرّر من ناحية، توجّه الإصلاحيين والتركيز على إعادة بناء الدولة القوية في الداخل، بعدما باتت المناطق التخومية عرضةً لكل الاحتمالات. فتمرّد محمد علي باشا في مصر لم يكن أقلّ خطورةً من حروب البلقان وثورة اليونان (١٨٢١-١٨٣٠) واحتلال فرنسا للجزائر (١٨٣٠).

وما قد يبرّر توجه الإصلاحيين من ناحية ثانية، أن اقليات الأناضول وفي طليعتهم الأرمن، وبالرغم من معاناتهم، ما زالوا تحت قيادة النخبة من "أمراء المال" الذين خدموا الدولة بقدر ما هيمنوا على الجماعة وأمدّوها بالمساعدات الثقافية والاجتماعية، دون أن يحدوا من تعسف الإدارة العثمانية واستبداد السلطان بالأرمن. إلاّ أن الإطار المؤسّسي والقانوني الذي اعتمدته النخبة العثمانية لاستيعاب نشاط الأقليات مع بداية مرحلة الإصلاح في القرن الثامن عشر، قابله على الصعيد الأرمني بروز وعي شعبي تخطّى تدريجاً "أمراء المال" إلى القاعدة، وأعطى القضية طابعها النضالي، لا بل مسيرتها النضالية التي بدأتها الجماعة في القرن السادس عشر. فمعاناة الأرمن السياسية والأمنية، بحكم موقع أرمينية عند ملتقى أمبراطوريات ثلاث: الفارسية والروسية والعثمانية، أحدثت ردة فعل على تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، ودفعت إلى حدوث يقظة أرمنية تضامنت فيها الكنيسة والشعب على أساس التمسك بإصرار بإيمان الكنيسة الرسولية كعلامة فارقة في تاريخية الجماعة ومجتمعيّتها في الوطن وفي البيئات المختلفة التي انتشر فيها الشتات على الأرض العثمانية وخارجها.

وفي القرن السابع عشر، ترافق التحرّك الدبلوماسي باتجاه الغرب لتحرير أرمينية مع

تجديد القيادة من رجال الكنيسة والعلمانيين بغية إعطاء القضية الأرمنية بُعدها المؤسّسي وإطارها الوجداني، بحيث بات التمييز بين المتحول في السياسة والثابت في الوجدان عامل استمرار القضية في المدى البعيد. "فإذا كانت المؤسّسات السياسيّة هي الأكثر عرضةً للتقلبات في تاريخ الشعوب، فإنّ الإدراك الوجداني للذات التاريخية يظل عامل التمايز في وضعية هذه الشعوب، والأكثر فعالية في استمرارية مسيرتها. ويأخذ هذا الإدراك بُعده المستقبلي بقدر ما ترفض البيئة المجتمعية حق الآخرين في الوجود الحر، وخصوصاً بقدر ما يتمايز الآخرون على قاعدة الدين واليقين. من هنا تصبح السياسة بمعناها التنظيمي، الأداة التي تحافظ على أطر الوجدان، وتنمي هذا الوجدان باتجاه ارتقاء الجماعة إلى التاريخ بدلاً من ضياعها على هامش الأحداث"[١].

لقد برز هذا التصوّر لديناميّة الجماعة الأرمنية في القرن السابع عشر بتنشيط مراكز الثقافة بكل غناها الروحي والتراثي، وبالربط بين مراكز الوطن الأم في كاثوليكوسيّة اتشميادزين ودير امبرتول في تفليس وفي دوغا الجديدة، بعالم الشتات عبر المطبعة التي تأسست في القرن السادس عشر، وتجدد نشاطها في القرن السابع عشر وبعده. "إلا أن وعي الذات كبُعد مستقبلي ليس في إثارة أمجاد بقدر ما هو حالة تراكمية تتكثف فيها "رسولية" الجماعة في بيئاتها، وتتبلور من خلالها أطر الوجدان المكوَّن والمكوِّن، عامل الاستمرارية في الزمن الطويل، ومرتكز الدفع الذاتي لصياغة معالم وضعيّة متجددة تصبح فيها الجماعة بخصوصيّاتها، موضوع اهتمام عند التقاء الآخرين"[٢].

ويرى أحدهم[٣] في هذا المجال، أن الأرمن تخطوا عند منعطف القرن السابع عشر، عصر الاصلاح في السلطنة إلى التحرر للخروج من القرون الوسطى بإحداث نهضة كانت في اساس تاريخ الأرمن المعاصر. وشكّل إسهام "أمراء المال" في هذه النهضة مرحلة انتقالية

---

(١) شرف، جان، **القضية الأرمنية في السلطنة العثمانية**، مركز الدراسات الأرمنية، بيروت، ١٩٩٧، ص ٨٩-٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٩١.

(٣) N. PASDERMADJIAN, *Histoire de l'Arménie*, 4ème éd., Paris, 1986, p. 259.

في نضال الجماعة، بقدر ما صان، إلى حدّ كبير، الجماعة ضمن النظام العثماني[١]. وحتى عهد "التنظيمات الخيرية" كان الأرمن قد تجاوزوا وضعيّتهم المجتمعية إلى السياسة. فالظروف التي عرفتها أرمينية منذ مطلع القرن التاسع عشر، إبان الصراع الفارسي الروسي في القفقاس، ترك الآمال العريضة لتحرير أرمينية[٢]: فأنشأ "المقاطعة الأرمنية" في العام ١٨٢٨ بأمر من القيصر الروسي وإعلان نظامها الأساسي في العام ١٨٣٣ وتنظيم قيادتها في العام ١٨٣٧ بإنشاء مجمع إلى جانب السينودوس، كل ذلك ترافق مع ازدهار الاقتصاد وتحسن الأوضاع الاجتماعية في "ارمينية الروسية". بينما كان أرمن الشتات في السلطنة يعانون الفقر والعوز، وقد تجمعوا في العاصمة اسطنبول حول كنائسهم في أحياء مكتظة. أما الرابط بين "ارمينية الروسية" وأرمن السلطنة فكان الحنين إلى أرمينية التاريخية، إلى البلاد الوطن الأم (YERKIR)[٣] الذي بات نقيض الشتات وما فيه من يأس الغربة والعيش. و لم يكن نجاح العديد من الجاليات الأرمنية في الغرب مع احتفاظهم بخصوصياتهم المجتمعية، إلا ليزيد من فعالية هذا الحنين على الصعيدين الاقتصادي والدبلوماسي.

وسط هذه المتناقضات في الوضعية الأرمنية جاء الخطي شريف كولهاني في العام ١٨٣٩، ليعطي أرمن السلطنة دفعاً جديداً نحو التنظيم المؤسّسي الذي سيأخذ كل مفاعيله مع الدستور الأرمني.

فعلى صعيد الملة – الأمة الأرمنية أدى تدخل المرسلين الانكليز والأميركيين بعد

---

(١) حول دور "أمراء المال" في هذه المرحلة، أنظر: جان شرف، **القضية الأرمنية**، ص ٩٨-١٠٥.

(٢) حول التطورات في مطلع القرن التاسع عشر، راجع المرجع السابق، ص ١١١-١٢٧. وحول المقاطعة الأرمنية، أنظر:

Anahit TER MINASSIAN, in *Histoire des Arméniens*, sous la direction de G. DEDEYAN, Paris, 1982, pp. 447-449.

(٣) A. Ter MINASSIAN, in *Histoire des Arméniens*, p. 452, donne du YERKIR la définition suivante: "Le YERKIR - Le Pays - désigne les hauts lieux de l'Arménie historique autour de Van, Karin (Erzeroum), Mouch et Sasoun, avec sa nature particulière, ses églises et son peuple paysan, le Yérkir c'est la terre matricielle pour ceux qui en sont éloignés".

الكاثوليك إلى تجزئة الأمة بين أكثرية رسولية وأقلية كاثوليكية، وأقلّ منها بروتستنتية[١]، وأحدث ردة فعل على صعيد القيادة خصوصاً في العاصمة حيث اتخذ الاعتراض على قيادة "امراء المال" طابع "الصراع الطبقي"[٢]، ولكن لصالح الفئات الشعبية وبالتخصيص "الأصناف" الذين احتلوا في المجلس الوطني الذي أنشئ في العام ١٨٤٤، أربعة عشر مقعداً مقابل ستة عشر للأمراء. فكان ذلك المؤشر نحو المزيد من "الديمقراطية" في قيادة "الأمة" وتنظيمها.

والذي أعطى هذا الاتجاه دفعاً أقوى جاء أولاً من السلطات العثمانية. ففي العام ١٨٥٣، وجه السلطان فرماناً[٣] إلى رؤساء الطوائف غير المسلمة، جدد فيه حمايته واحترامه حقوق هذه الطوائف، ولكل ما يتمتع به البطاركة من امتيازات بموجب البراءات المعطاة لهم عند تنصيبهم.

وبعد حرب القرم (١٨٥٣-١٨٥٦) بين السلطنة وروسيا، وأثناء انعقاد مؤتمر باريس (١٨٥٦) لحسم النزاع، أذاع السلطان عبد الحميد الخطي همايوني[٤] الذي أكّد أحكام الخطي كولهاني وأعلن المساواة بين كل رعايا السلطنة، وأمر بإزالة كل تعبير أو تسمية من شأنها أن تميز هؤلاء الرعايا بحكم انتمائهم الديني أو لغتهم أو عرقهم. لكن هذه المساواة لم تكن كافية لاستيعاب توجه الأرمن السياسي ضمن "العثمانية" وعلى الصعيد المجتمعي. فالخطي همايوني حمل بذاته تناقضاً[٥] خفف من أهمية المساواة، لا بل أبقى على

---

(١) أنظر البراءة المعطاة إلى هاغوب مطران كاثوليك العاصمة وكل السلطنة بتاريخ ٥ كانون الثاني ١٨٣١، وفرمان الاعتراف بالملة البروتستنتية بتاريخ ١٤ تشرين الثاني ١٨٥٠، في:
De TESTA, *Recueil des traités de la Porte ottomane*, VII, p. 138; G. NORADOUNGHIAN, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire ottoman*, II, pp. 203-204 et 392-394.

(٢) A. Ter MINASSIAN, in *Histoire des Arméniens*, p. 453.

(٣) Voir le texte du Firman en date de mai-juin 1893, in SCHOPOFF, *Les Réformes et la protection des chrétiens en Turquie*, pp. 24-25.

(٤) نص الخطي همايوني في المرجع السابق، ص ٤٨-٥٤.

(٥) B.LEWIS, "The Tanzimat and Social Equality", in *Economie et Sociétés dans l'Empire Ottoman*, p. 52.

الأقليات كملل تحت النظام العثماني. فالسلطان طلب في الخطي همايوني نفسه، من الجماعات المسيحية وغير المسلمة، أن تبادر في أقصر مدة ممكنة، إلى إعادة النظر في أنظمتها من خلال لجان تؤلف في البطريركيات وتعمل تحت إشراف الصدر الأعظم، لجهة الاصلاحات المطلوبة "بحكم مرور الزمن وتقدم الحضارة"، على أن تعرض هذه الاصلاحات على الباب العالي.

لقد شكّل الخطي همايوني المدخل إلى الأزمة بين الأقليات والسلطنة، بقدر ما فتح مؤسسات الدولة أمام هذه الأقليات، ولكن بحذر. فمقابل هذا الانفتاح على الأقليات عملت الدولة على إغراق الأرمن بالأقليات الرحل واستبعادهم عن المؤسسات الأمنية والسياسية في مناطق تواجدهم، بالإضافة إلى إصرار الدولة على احتفاظ الأرمن بوضعية الملة.

موقف الدولة هذا تعارض مع تطلع عدد من النخبة الذين أعطوا الاتجاه "الديمقراطي" دفعاً قومياً. ويمكن التمييز في هذا الاتجاه بين تيارين: الأول، التيار الثوري الذي قادته جماعة من الذين درسوا في فرنسا أو عاشوا مرحلة الثورات الديمقراطية في أوروبا (باريس، فيينا، ميلانو وغيرها). وقد ناضل هؤلاء في سبيل تحرير العامة من سيطرة "أمراء المال" ومن الأنظمة التقليدية التي تستغل العامة. إلا أن هؤلاء لم يأخذوا في الاعتبار ما كان النظام العثماني يمارسه من "اقطاعية" مع الأقليات؛ بل ركّزوا اهتمامهم على تطوير الملة الأرمنية وإعطائها "نظاماً جديداً" يقوم على "وحدة وإرادة الأمّة" بكل فئاتها، وهم لهذه الغاية التقوا مع بعض رجال الكنيسة[١] ووضعوا مشروع "نظام جديد" رفضه "أمراء المال" لما فيه من مبادئ الثورة الفرنسية التي تتعارض مع هيمنتهم ومصالحهم.

والتيار الثاني هو المعتدل الذي مثّلته لجنة وضع مشروع "الدستور الوطني الأرمني" برئاسة كريكور أفندي مرقوسيان. وقد طرحت اللجنة مشكلية "الأمة الأرمنية" من ضمن

---

(١) أنظر الأسماء في:
M. KRIKORIAN, *The Armenians in the Service of the ottoman Empire 1860-1908*, London, 1978, p. 3; et dans la *Revue de l'Orient Chrétien*, 1920, p. 408.
وجان شرف، **القضية الأرمنية في السلطنة العثمانية**، ص ١٢٩.

النظام العثماني. لكن الدستور الذي أقرّ في ٣ نيسان ١٨٥٨، رفضه الباب العالي على أساس أن "لا دولة ضمن الدولة". مما اضطر اللجنة إلى وضع مشروع جديد انتهت من صياغته في العام ١٨٦٠. واعترض الباب العالي مجدداً على بعض بنوده، فعيّن لجنة جديدة برئاسة الدكتور سيروبي ويتشنيان لإعادة النظر في الدستور وعرضه على الباب العالي (كانون الثاني ١٨٦٢)[1].

أما اعتراض الباب العالي فركز أولاً على إبقاء الأرمن ضمن وضعية الملة وفق أنظمة السلطنة وقوانينها. لذلك استبدل تعبير "الدستور الوطني" "بالمبادئ الأساسية"، ونشر تحت عنوان "نظامنامه الملة الأرمنية"[2]. وكذلك استبدل تعبير "السياسيين" الذين يؤلفون "المجلس المدني الوطني" بأعضاء متمرسين في الشؤون الوطنية ومطلعين على قوانين السلطنة وأنظمتها.

وركز اعتراض الباب العالي ثانيا، على ضبط الأرمن في حدود السلطنة. لذلك كان التعديل الأهم في المادة التي تنص على أن الكاثوليكوس يجب أن يكون شخصاً مكرساً من كاثوليكوس اتشميادزين، أو مقبولاً منه كأسقف، على أن يحصل على موافقة الباب العالي. فنص التعديل على "أن البطريرك المنتخب يجب أن يكون من الأساقفة الذين يعيشون على أرض السلطنة، وهم رعايا عثمانيون بالولادة، على أن يثبت انتخابه بإرادة سلطانية".

يعبر مشروع الدستور واعتراض الباب العالي على بعض بنوده، عن مفارقة أساسية بين نظرة السلطنة إلى الأرمن كملة لا تتميز في مجتمع السلطنة إلا بمعتقدها الديني، وبالتالي

(١) شرف، جان، المرجع السابق، ص ١٢٩-١٣٤؛ محتوى الدستور كما نشره بالفرنسية G. BAYAN d'après le texte publié par A. BARBERIAN dans son *Histoire d'Arménie*, Constantinople, 1871, et repris dans la *Revue de l'Orient Chrétien*, 1920, pp. 408-431.

(٢) لم يصدر التنظيم الجديد إلا في العام ١٨٦٣، وقد نشرته كاثوليكوسية القسطنطينية تحت عنوان "الدستور الوطني الأرمني". أما النص التركي الرسمي فصدر في مجموعة **"دستور"**، اسطنبول، ١٨٧٢-١٨٧٣، ص ٩٣٨-٩٦١، وقد حذفت منه المقدمة والمبادئ الأساسية. في العام ١٨٩٨، علّق السلطان عبد الحميد الدستور حتى العام ١٩٠٦، وطلب مراجعة جديدة له.

تخضع لسلطة الكاثوليكوس رأس الملة وفق التنظيمات المتعارف عليها تاريخياً؛ وبين نظرة الأرمن إلى أنفسهم "كأمّة" تطمح بحكم تمايزها التاريخي – المجتمعي، إلى استقلالية كاملة لا يربطها بالسلطنة سوى انتشارها الجغرافي على الأرض العثمانية. والذي زاد في حدّة هذه المفارقة أن قانون الجنسية العثمانية الصادر في العام ١٨٦٩[1]، جعل من كل مولود على الأرض العثمانية مواطناً عثمانياً، ما قد يعني إغراق القومية الأرمنية "بالعثمانية".

ولكن بالرغم من هذه المفارقة، كان الأرمن من بين الأقليات الناشطة، دخلوا بكثافة في مؤسسات الدولة ووظائفها العالية كمجلس القضاء الأعلى والوزارة، وفي السلك الخارجي. فبين العامين ١٨٥٦ و١٨٦٦، كان العديد من سفراء السلطنة في العواصم الكبرى من الأرمن. كما تولى هؤلاء قلم الترجمة في الباب العالي (١٣ ٪) والخارجية (٦٩ ٪)، وغيرها من الوظائف التي تتطلّب إتقان اللغات الأجنبية[2]. يُضاف إلى ذلك أن انفتاح الأرمن على العلوم الغربية من هندسة وزراعة وإدارة وغيرها من الاختصاصات، أهّلهم لتولّي الوظائف التقنية المستجدة في عصر الاصلاحات في العاصمة وعلى صعيد الإدارات المحلية في المقاطعات[3].

وكان كريكور أوديان أفندي من بين الثلاثة غير المسلمين الذين شاركوا مدحت باشا في وضع مسودة الدستور العثماني. وقبل أن يصدر قانون الانتخابات تمثل الأرمن في مجلس المبعوثان[4].

وقد يكون التطوّر الأهم على الصعيد الأرمني أن نجاح "الأصناف" وأصحاب المهن

(١) Loi sur la nationalité ottomane, en date du 19 janvier 1869, in de TESTA, *Recueil*, VII, pp. 526-527.

(٢) FINDLEY, C. D., "The Acid Test of Ottomanism: The Acceptance of non-muslim in the late ottoman Bureaucracy", in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I, pp. 339-363.

(٣) M. KRIKORIAN, *The Armenians in the Service of the Ottoman Empire 1860-1908*, London, 1978.

(٤) E. Z. KARAL, "Non-Muslim Representatives in the first Constitutional Assembly, 1876-1877", in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I, pp. 387-400.

الحرة في قطاعات التجارة والصناعة، مكّنهم من تجاوز وضعيتهم المجتمعية في المدن وفرض هيبتهم على الدولة والمجتمع عن طريق الاقتصاد[1].

ولم يقتصر نجاح الأرمن على الوظائف والمهن الحرة، إنّما تعدى إلى التربية والتعليم. فالعام ١٨٦٠، كان بداية نهضة ارمنية بالرغم من العقبات التي اعترضتها سياسياً.

تمثّلت النهضة الأرمنية بشكل خاص على صعيد التربية والتعليم[2]. فالدستور الأرمني فرض على كل فرد واجب الإسهام، كل حسب قدرته، في سد احتياجات الأمة، والمساعدة على تحسين أوضاع أفرادها، بغية تأمين تقدمها كوحدة عضوية متماسكة ومتضامنة. ولم تكن المصاعب التي تعرضت لها الأمة إلا لتؤكد على هذا الاتجاه وتعتمد التربية والتعليم إلى جانب الجمعيات الخيرية وسيلة للتحرير من الفقر والعوز.

قابل الأتراك هذا الدفع الأرمني بكثير من الحذر، لا بل بمحاولة وضع حد لتفوقه خصوصاً في المقاطعات الأرمنية. فالأرمن حُرموا من تولي الوظائف الأمنية والسياسية في الإدارات المحلية. والإصلاح الإداري منذ العام ١٨٦٤ وحتى العام ١٨٧٧، كان يهدف إلى إغراق الأرمن وغيرهم من الأقليات في الأكثرية التركية والقبائل التي نشرت الفوضى والتعديات في مناطق التواجد الأرمني. مما زاد في مأساة الريفيين ودفع بهم الى النزوح الى العاصمة وبعض المدن الآمنة، وإلى الهجرة الى أرمينية الروسية.

هذا الوضع المأساوي في المناطق الأرمنية أثار اعتراضات شديدة من قبل ممثلي الدول الكبرى الذين شددوا على ضرورة إيجاد تجانس بين سكان الولاية الواحدة وتطبيق مبدأ اللامركزية إلى حد بعيد[3].

وبالرغم من إلحاح الدول الكبرى، فإن الاتفاق على مشروع إصلاحات لأرمينية لم

(١) C. ISSAWI, "The Transformation of Economic Position of the Millet in the 19th Century", in *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I, pp. 261-286.

(٢) حول انتشار المدارس الأرمنية في السلطنة العثمانية، أنظر جان شرف، **القضية الأرمنية...**، ص١٤١-١٥٣.

(٣) أنظر مشاريع الإصلاح ومناقشاتها في A. SCHOPOFF, *Les réformes...*, pp. 210-352

يتم إلا في العام ١٨٩٥. ولكن، حتى هذا التاريخ، كانت القضية الأرمنية عرضة لتجاذبات بين روسيا والدول الغربية. فانتصار الأولى في حرب البلقان (١٨٧٧-١٨٧٨) وتهديد العاصمة، شدّ إليها الكاثوليكوس وأعيان الجمعية الوطنية الأرمنية الذين حاولوا ربط مستقبل أرمينية بالحلول المتوقعة لأزمة البلقان. فبموجب معاهدة سان ستيفانو (١٨٧٨) مع السلطنة، حصلت روسيا على مقاطعات أرداهان وكارس وباتوم وبايزيد كتعويض عن خسائرها في الحرب (المادة ١٩ ب)، كما ألزمت السلطان بالإسراع في تحقيق الإصلاحات الضرورية التي تقتضيها الحاجات الملحة في المقاطعات التي يقطنها الأرمن، وبضمان أمنهم ضد الأكراد والشركس (المادة ١٦)[1].

لكن ردّة فعل الدول الغربية على انتصارات روسيا سرعان ما بدّدت الأمل الروسي بتحرير أرمينية. فمؤتمر برلين (١٨٧٨) تجاوب مع المذكرة الأرمنية[2] التي رفعت إليه، وأدخل القضية في صلب الدبلوماسية الغربية، لكنه اعتبرها مسألة داخلية يجب أن تعالج ضمن سيادة السلطنة وعبر الإصلاحات المطلوبة للمقاطعات الأرمنية.

ماطل الباب العالي، ولم يصدر فرمان الإصلاحات إلا في العام ١٨٩٥[3]، بعد أن كانت أزمة الأرمن مع السلطنة قد وصلت إلى ذروتها يتجاذبها تياران: تزايد الوعي الشعبي الذي باتت معه القضية "وطنية" بكل أبعادها السياسيّة والاقتصادية والاجتماعية؛ والتوجه السياسي نحو الثورة منذ العام ١٨٧٢، وتحرير أرمن تركيا. فكانت أحداث الأعوام ١٨٩٠-١٨٩٦، بعد أن كانت بوادر الطورانية تأخذ مجراها في سياسة عبد الحميد والعديد من المثقفين الأتراك الذين تخطوا "الأمة الإسلامية" و"الأمّة العثمانية" إلى الطورانية أو التركية (Türkcülük) كحركة انصهارية باستطاعتها تذويب الأقليات القوميّة ومواجهة كل المشاكل التي تعاني منها السلطنة في سياستها واقتصادها وإدارتها

(١) Voir le texte du traité dans: *Ibid.*, pp. 354-368.

(٢) أنظر نص المذكرة في
J. M. CARZOU, *Un génocide exemplaire. L'Arménie 1915*, Paris, 1975, pp. 213-217: Annexes I et II.

(٣) أنظر فرمان الإصلاحات وموافقة الدول عليها في:
A. SCHOPOFF, *Les réformes...*, pp. 518-526.

ومجتمعها[١]. والذي ضاعف في حدة هذا الاتجاه أن رقعة السلطنة أخذت تتقلص في شمال افريقيا والبلقان. وبالتالي، لم يعد من مجال للتحكم بوضع ما تبقى من السلطنة إلا بالتطرف القومي وقد طاول الفئات الشعبية في كل المقاطعات.

أما على الصعيد الأرمني[٢]، فباتت القضية مهددة بالضياع بعد أن أسقط وصول القيصر اسكندر الثالث في العام ١٨٨٠، مشروع مليكوف القاضي بإقامة دولة أرمنية مستقلة تضم كل الأراضي الأرمنية في روسيا والسلطنة وفارس. وكان الأخطر في سياسة القيصر الجديد محاولة استيعاب كل الأقليات غير الروسية وتذويبها، مما يعني القضاء على كل التيارات القومية والحركات الثورية بين هذه الأقليات داخل روسيا. يُضاف إلى ذلك، ان تخلي دول الغرب عن القضية الأرمنية أو وضعها على هامش الاهتمامات الدبلوماسية، دفع بالأرمن إلى المخاطرة وباتجاهين: العمل الثوري الذي نظمته الأحزاب الأرمنية داخل السلطنة وفي أوروبا، وقد تضاعف بالاشتراكية التي أعطت "الثورية" أبعادها الاجتماعية والاقتصادية، وتخطّت يقظة القوميات إلى "الأممية الاشتراكية"؛

والاتجاه الثاني كان سعي الأعيان الأرمن في العاصمة والمدن الكبرى إلى وضع برنامج عمل يثير الرأي العام في الغرب ويحمل بالتالي، الدول الكبرى على الضغط على الباب العالي لإيجاد حل للمسألة الأرمنية على غرار ما حدث في البلقان.

وهكذا، وسط هذا المناخ الثوري، برزت المشادة الضمنية والعلنية، بين قوميتين: الطورانية والأرمنية. وبات الحذر المتبادل قاعدة التعاطي بين الفريقين. و لم يكن تردّي أوضاع السلطنة الداخلية وتزايد الضغوطات الخارجية، إلا ليزيدا في حدة الحوار ويدفعا به إلى التشنج وإلى المأساة الأرمنيّة الكبرى.

---

(١) BERKES, N., *The Development of Secularism in Turkey*, Montréal, 1964; D. KUSHNER, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*, London, 1977.

(٢) حول تطوّرات القضيّة الأرمنيّة منذ بداية العمل الثوري وحتى المأساة الكبرى، راجع جان شرف، **القضية الأرمنية في السلطنة العثمانية**، ص ١٦٨ وما يليها مع المراجع.

التطوّرات المتعلقة بأوضاع الأقليات في الدولة العثمانية بعد إعلان فترة التنظيمات

أ. د. صبري خدمتلي*

لا بد لي أولاً من ذكر محور بحثنا وأساسه. وهذا المحور هو: إن الدولة العثمانية لا تقبل نظام الطبقات في المجتمع. فلا يمكن تصنيفه أو تقيم شرائحه إلى رعايا عنصريين، وقوميين، ومتدينين، أو تصنيفه حسب المذاهب الدينية. فلا رعايا من الدرجة الأولى، ورعايا من الدرجة الثانية، أو رعايا من الدرجة الثالثة. بل هناك رعايا عثمانيون فقط. أي لم يكن هناك ترجيح أو تَمييز في المهن والحرف فلا يزاول هذه المهن إلا المسلمين ولا يسمح لغيرهم مزاولتها: كأن يشترط الإسلام في مهنة أو حرفة ما و لا يجوز لليهود أو النصارى مزاولتها. وبتعبير آخر، لم تكن هناك شروط أولية في التعيين والتوظيف في شؤون الدولة: من وظائف إدارية وسياسية واقتصادية واجتماعية. بل كان المعول في كل ذلك على الخبرة واللياقة بصرف النظر عن العاهات البدنية والحالات النفسية: "والرجل المناسب في المكان المناسب".

ويمكننا سرد أمثلة عديدة ومن مختلف الأصعدة والمجالات عن هذه الميزة الخاصة بالدولة العثمانية. فاحتلال العناصر المختلفة المنتسبين إلى قوميات متباينة: من أرمن، وروم، ويهود، ونصارى أعلى المناصب في الدولة العثمانية، وشغلهم للوظائف الحساسة وتمثيليهم للدولة في المؤتمرات والاجتماعات الدولية، و توقيعهم باسمها الاتفاقيات، حقيقة معروفة.

يتضح مما سبق : إن ***الذميين*** (غير المسلمين- أهل الكتاب) رعايا عثمانيون متساوون في الحقوق في الدولة العثمانية؛ يتمتعون بجميع الحقوق والحريات التي يتمتع بها

---

* أستاذ الكرسي ورئيس قسم التاريخ الإسلامي والفنون الإسلاميّة في جامعة أنقرة.

المسلمون في جميع المجالات.

وها هو (أ. دي أكيجيس) في تعريفه لإستانبول نراه يقول: " الجوامع، وكنائس اليهود (havralar) وكنائس الروم و الكاثوليك، والأرمن، مكتظة وكأنَّها في سباق لنيل التفوق". فهو عندما يقول ذلك إنَّما يؤكد أن لكلٍ مبادئه وكلٌ يتمتع بحريته الدينية في الدولة العثمانية. كما نراه أيضا، يشير إلى الشرائح الاجتماعية الحرة و التشكيلة البشرية المطمئنة في الدولة العثمانية وذلك بقوله : "وترى النساء يمشين مترادفات الواحدة تلو الأخرى وكأن كل واحدة منهنَّ تريد أن تعبر عن نفسها، وعن استقلالها وشخصيتها: الراجلة مسلمة، والمقنعة أسيرة، وذات (البراة[1] beret) الحمراء والشعر الطويل المظفور رومية، وذات (faldete) على رأسها مالطية، والمتزية بلباس اليهود القدامى موسوية(يهودية)، والمتسربلة بالسواد من فرقها إلى قدمها أرمنية طرابزونية."

و لم تكن الأقليات أو غير المسلمين -بحكم ما تتمتع به من حقوق- أقليات في خضم تلك الأغلبية.

وإذا لم تكن بين الاتباع (الرعايا) العثمانيين وحدة لا في الدين ولا في المذهب ولا في اللغة ولا في الهوية الاجتماعية، فلم تكن بين أبناء الجنس نفسه وحدة في العادات و التقاليد والثقافة أيضا.

كما هو معلوم فإن الإنسان على رأس العناصر التي تشكل الملّة (الشعب) و الدولة. والعنصر البشري الذي كوَّن الدولة العثمانية التي سيطرت على بعض القارات، ينتمي إلى أجناس وأديان مختلفة. و لم يصنف هؤلاء البشر حسب العنصر الذي ينتمون إليه، إنما صُنفوا إلى فئات حسب دينهم ومذهبهم وحسب. فكانت النتيجة: أن العرب، والأتراك، والأكراد، والبشناق، والأرناؤوط، والروم، والأرمن، والبربر، وغيرهم من الفئات، حصروا في ثلاثة أديان وأصبح بذلك العنصر البشري في الدولة العثمانية ثلاث جماعات: مسلم ويهودي ونصراني.

وغير المسلمين في الدولة العثمانية ذات القضاء العرفي والشرع الإسلامي، طُبقت

[1] البراة : غطاء للرأس مستدير مفلطح بدون مقوى.

عليهم أحكامهم العرفية والشرعية كالمسلمين تماما. بهذا الشكل لم يذب غير المسلمين (الذميين أو أهل الكتاب) بين المسلمين بل استمروا في عيشهم محافظين على أعرافهم ودياناتِهم داخل الأرض الإسلامية وتحت رعاية الخليفة. ذلك لأن العثمانيين إذا ما فتحوا بقعة ما أهلة بسكان مختلفين في دينهم وعرقهم وثقافتهم عقدوا معهم عقد الذمة ويصبح هؤلاء "*أهل الذمة*"، وبذلك يستطيع هؤلاء الحفاظ على جميع شؤون ثقافتهم ومعاشهم واقتصادهم، كما يحصل هؤلاء بذلك العقد على نظام قانوني حقوقي فصله الفقهاء المسلمون، حتى استطاعوا العيش جنبا إلى جنب مع المسلمين محافظين على دينهم وقيمهم الثقافية مئات السنين .

و لم يُدعَ غير المسلمين في الدولة العثمانية حسب عرقهم: تركي عربي رومي بلغاري أرناؤوطي ... بل سمي هؤلاء حسب دينهم ومذهبهم: بمسلم و نصراني (أرثوذوكسي، جورجياني، كاتوليكي، بروتستاني) ويهودي. فالدولة أضفت على هذه الجماعات المصنفة على أساس الدين أو المذهب اسم "*الملّة*" وتضم هذه الكلمة باللغة العربية الدين والمذهب. وبهذا أصبحت كل جماعة منتسبة إلى دين أو مذهب " ملّة".

لكن إلى أي دين أو مذهب تنتسب كل جماعة فلتنتسب. فكل ملّة تُعدّ "*تبعة عثمانية*" تابعة لنظام حقوقي (قانوني) خاص بها. أي أن غير المسلمين في أحوالهم الشخصية تابعون للديانة التي تزاولها كل جماعة فيما بينها. أما في أحوالهم العامة وحقوق المجتمع فإنهم تابعون لنظام غير المسلمين في الفقه الإسلامي. أي أن الدولة العثمانية القائمة في الأصل على الإسلام كانت تطبق على المواطنين المسلمين وغير المسلمين قوانين مختلفة في الحقوق العامة. فغير المسلمين مع تمتعهم بحرية دينية واعتقادية على أوسع نطاق، إلا أنهم في حياتهم اليومية كانوا معرضين لبعض التحديدات وذلك نتيجة لعيشهم في مجتمع إسلامي كالحد من العبادة، وارتداء ثياب معينة. و لم يكونوا مطالبين بأداء الخدمة العسكرية. إلا أن هذه التحديدات لم تطبق في الدولة العثمانية إلا جزئياً.

ومما لا شك فيه، أن غير المسلمين عاشوا في هناء من العيش ورغده عندما كانت الدولة العثمانية قوية وفي عصرها الذهبي من عمرها، غير أن حياتهم تبدلت وتألموا في فترة انحدار الدولة عندما تقلدت الحكم إدارة غير عادلة وطبق نظام مختلف للضرائب.

كان لانتشار تيار "***القومية***" السريع في الغرب منذ القرن الثامن عشر، والذي لاقى فيه قبولاً، كما كان لإعلان "***حقوق الإنسان وحقوق المواطن***" تأثير كبير على الذميين الذين في الدولة العثمانية.

ثار هؤلاء الذميّون أصحاب القول والفصل في الاقتصاد العثماني مستغلين بذلك وبنجاح تفوقهم العائد إلى إجادة أبنائهم اللغات الأوربية و عدم أدائهم الخدمة العسكرية، حيث أوفد الذميّون أبناءهم إلى أوربا ليترعرعوا بين أحضانِها، ويشربوا من ثقافتها.

و لم تتوانَ الدول الكبرى في استخدام ذلك لصالحها. فضغطت على الدولة العثمانية وطالبتها بإجراء إصلاحات جذرية لصالح الذميين، بِهدف ضم الذميين تحت حمايتها و من ثُم استخدامهم في تأسيس سيطرة سياسية واقتصادية على الأراضي العثمانية. فكانت النتيجة نجاح هؤلاء في مسعاهم هذا، وحصلت اليونان على استقلالها، كم استطاع كلٌ من (بَليك) أفلاك و(بَليك) أخلاط توسيع حكمهما الذاتي وانتزعت صربيستان حكما ذاتيا لَها في أوائل القرن التاسع عشر.

أما رجالات الدولة فقد شرعوا من جانبهم في التجديد والإصلاحات في أصعدة مختلفة. فالفترة التي بدأت بإعلان ما يسمى بـِ كُلخانة خطي همايون أو فرمان التنظيمات (تنظيمات الخيرية) في ٣ تشرين الثاني ١٨٣٩م واستمرت حتى المشروطية الأولى (عام ١٨٧٦) تسمى "***فترة التنظيمات***".

كانت الدولة العثمانية قانونيا، حتى فترة خط همايون، تدار بـإصدار الفرمانات والقوانين. فكانت القوانين التي أعلنها كل من السلطان محمد الفاتح و السلطان سليمان القانوني بمثابة دستور الدولة العثمانية. ولَئن كانت هذه القوانين في مجموعها تعنى بتنظيم الدولة إداريا وبتشكيلاتِها، إلا أنَّها كانت تضم أيضا مواد تعنى بحقوق المواطن.

كان (خطي همايون) في أساسه وبصفة عامة استمرارا لما يسمى بـ"***عدالت نامه***" التقليدي. وكانت هناك خطوط همايونيّة مشابهة أخرى أعلنت من قبلُ يعد الحكام فيها الاتباع بحكم عادل ونظام حكم منصف. فكانت هذه الفرمانات تعد كل

الاتباع العثمانيين بالعدالة، وبالرَّفاه، وبالأمن على أرواحهم وأموالهم. كما كانت تمنح كل الاتباع المساواة أمام القوانين.

وهذا الفرمان إذا ما استثنينا سند الاتفاق المؤرخ في ١٨٠٨ يعد أول حركة دستورية في تاريخ تركيا. أما التنظيمات التي تعني تنسيق نظام الحكم وتحديثه ما هي إلا تطبيقاً عملياً لهذه الحركة الدستورية.

بعض الأرثوذوكس والكاثوليك والبروتستانت وجدوا أن خطي همايون المذكور لا يشبع رغبتهم. كما أنَّهم ادعوا أن هذه الحقوق المنصوص عليها لا تطبق وغير مرعية فطالبوا بالمزيد من الحقوق. وبعضهم الآخر قام بحملة عشوائية للحصول على المزيد من الامتيازات والحقوق فطلبوا من الدول الأخرى كروسيا وفرنسا وإنجلترا بالضغط على الدولة العثمانية لنيل مأربهم.

وهكذا يتضح أن سلسلة التجديدات المتعاقبة التي بدأت بفترة التنظيمات كانت تَهدف في الأصل إلى إزالة الفوارق القانونية والحقوقية في النظام القانوني بين المواطنين التابعين إلى ملل مختلفة. أي أن الذميين بوجه ما أُخرجوا من نظام "***الذميين***" وانضمّوا إلى نظام "***مواطن عثماني***" جنبا إلى جنب وعلى قدم المساواة مع المسلمين. وبدأت الدولة في تعديل قوانين توفر إمكانية المساواة بين المواطنين المسلمين وغير المسلمين، كما شرعت في وضع قوانين أخرى وإنشاء مؤسسات مشتركة. وقام الداعون إلى التجديد من رجالات الدولة بإعلان المساواة بين جميع المواطنين، بموجب خطي همايون، أمام ممثلي الملل والجماعات المختلفة. غير أن كلَّ هذه المحاولات والأنشطة لم ترضِ الدول الكبرى، و لم تُسقط الضغوط عن الدولة العثمانية، كما أنها لم تستطع كف اعتداءات الذميين الرافعين راية العصيان و لم تشبع نَهم من يقوم بدور التوعية القومية، و يتستّر بستار السعي إلى كسب مزيد من الحقوق. وهكذا احتلت مسألة الأقليات مكانَها الأول وأصبحت الشغلَ الشاغل للدولة العثمانية في القرن التاسع عشر. غير أنَّ مساعي الدولة إلى إصلاح وضع غير المسلمين واستئناف تناول أحوالهم القانونية ومن ثَم تحسينها، وجعلهم يتمتعون بما للمسلمين من حقوق، بِهدف الحد من ضغوط الدول الغربية المستمرة، و وقف ثورات

الذميين، أزعج أيضاً المسلمين الذين كانوا يرون أنفسهم مختلفين في جبلتهم عنهم وشعروا مئات السنين بالتمييز عنهم.

من ناحية أخرى فإن الإصلاحات أرعبت أيضا رجال الدين الذميين لخوفهم على ذهاب ما بيدهم من زعامة دينية وامتيازات اقتصادية كانوا يتمتعون بها من قبلُ.

ونظام القضاء بالنسبة للذميين إلى ما قبل الإصلاحات كان لها خمس مصادر: الفقه الإسلامي، و حقوق الكنيسة، وامتيازات الأجانب (kapitülasyon)، ومعاهدات السلم، ونتائج حركات الإصلاح.

ويعتبر كُلخانة خطي همايون الذي بدأ يتبلور منذ أوائل القرن الثامن عشر، بمثابة الشكل النهائي للإصلاحات. ويمكن تقسيمه إلى خمسة أقسام . فبينما كان يفسر القسمان الأول والثاني في إطار عام أسباب صعود وتراجع الدولة العثمانية، كان القسم الثالث يبين دوافع إصدار القوانين الجديدة، أما القسمان الرابع والخامس فكانا يحددان أدلة و مسانيد القوانين المزمع إصدارها وأهدافها العامة.

هذا ويمكن تقييم التنظيمات أيضا على أنَّها خطوة مهمة في مسيرة تغريب وتحضُّر وتمدن الدولة العثمانية والمجتمع التركي وانسجامه مع المجتمعات الغربية. ناهيك عن أنَّها تحمل طابع عقد اجتماعي لأنَّها وثيقة خطية تبين علاقة الخليفة بالشعب، و تضع الاتباع غير المسلمين على قدم المساواة مع المسلمين أمام القانون.

والإصلاحات المتوخاة من التظيمات ما هي في الأصل إلا جزءاً من " ***سياسة الوحدة العثمانية*** " التي تعتمد على المساواة في الحقوق بين الاتباع العثمانيين. وهذا المفهوم الذي يشكل الوجه البارز في عصر التنظيمات، نلمسه أيضا في محاولات كلٍ من كُلخانه خطي همايون، وفرمان الإصلاحات، و القانون الأساسي. حيث كانت هذه السياسة المحور الأساسي في كُلخانه خطي همايون وفي فرمان الإصلاحات الذي تلاه عام ١٨٥٦. فعصر التنظيمات الذي استمر ٣٧ عاما واشتمل على فترتي (كُلخانه خطي همايون وفرمان الإصلاحات يكاد يكون عصر سن القوانين في جميع المجالات.

فرمان الإصلاحات يشتمل على مبادئ وخطوط عريضة لبرنامج نظام جديد

قررت الدولة العثمانية القيام به. هذا الفرمان المكون من عشرين مادة بالإضافة إلى تجديد مبادئ كُلخانه خطي همايون وتوكيد أسسه زيد عليه عبارات أخرى أيضا.

ورد في فرمان الإصلاحات مبدأ المساواة في الحقوق السياسية بين المسلمين والنصارى، كما نص بشكل واضح على حرية الأديان والمذاهب، حيث لم ترد تلك النقطتان بشكل واضح في كُلخانه خطي همايون. و بموجب هذا الفرمان أيضا حصلت كل جماعة أو مذهب ديني على حق إدارة الشؤون الخاصة به. فانهمكت كل جماعة في تأسيس مؤسساتها التربوية، حيث كانت لها صلاحيتها في فتح مدارسها لتقدم لأفرادها التربية العامة والفنون والحِرف. وهذا ما كان يحصل فعلاً. فقد استفادت كل جماعة دينية أيّما استفادة من هذه الحقوق الواسعة الممنوحة لَها في الثقافة والتربية والتعليم فزادت في عدد مدارسها.

أما فرمان العدالة الذي نشر في عام ١٨٧٥ فقد جاء بحقوق جديدة تنص على تساوي جميع الاتباع، وانتخاب قضاة جدد، وتكوين مجالس ولايات جديدة بانتخاب أعضاء جدد لها، وجمع الضرائب بفرص متكافئة، وإحداث قوات للدرك عن طريق اختيارها من القرى، وتوفير تسهيلات للنصارى في فتح مدارسهم وفي جميع شؤونهم.

واستمرّ قانون ١٨٧٦ الأساسي في هذه السياسة ونص على ما يلي: "جميع أتباع الدولة العثمانية من أي دين كانوا أو مذهب يطلق عليهم ***عثماني*** بدون استثناء".

وقد نص أيضاً في قانون ١٨٧٦ الأساسي، الذي يعتبر أول دستور مكتوب بمفهوم اليوم، على حقوق تبعة الدولة العثمانية بشكل عام. كما تناول هذا القانون قانون الأحوال الشخصية وقانون الحقوق العامة (دين، وصحافة، وتملك، وممارسة التجارة، وإنشاء شركات، وحرية الأديان، والتساوي في الحقوق أمام القضاء، وحرية السكن، وحظر التعذيب، و الامتيازات الدينية).

لقد مُنح غير المسلمين منذ كُلخانه خطي همايون، بالإضافة إلى الحقوق والامتيازات التي كانوا قد حصلوا عليها قبل فترة التنظيمات، حقوقا سياسية تخول هؤلاء العمل في الدوائر المختلفة لدى ***الباب العالي***، وفي دوائر الولايات، وفي السفارات. ولّما

كان النصارى أعلى مستوى من المسلمين في التربية الحديثة، اضطرت الدولة إلى الاستفادة منهم على صعيدي السياسة والإدارة بشكل أكثر. وهكذا أصبحت حال غير المسلمين الذين بدأوا يؤثرون في الدولة،أكثر رفاهية اقتصاديا أيضا. و بدخولهم ***مجلس المبعوثان*** الأول أصبحوا أصحاب كلمة وفصل في الدولة. حيث كان ***مجلس المبعوثان*** الأول يضم أعضاء يتكلمون بلغات مختلفة بلغت ١٨ لغة ومنتسبين إلى أديان ومذاهب مختلفة بلغت ١١ دينا أو مذهباً.

لاشك في أن حركة التجديد في الدولة العثمانية بدأت قبل التنظيمات بفترة طويلة جدا : ها هو عثمان الثاني الذي عزى الهزيمة في معركة لاهيستان إلى عدم التجديد فأراد تنظيم جيش جديد بدل "***يني جري***" لكنه لم يوفق. وفتحت أول مطبعة في القرن الثامن عشر. ودرب الجيش العثماني من قبل ضباط أجانب. وفي عهد محمود الثاني جرت بعض التجديدات في المجالات الإدارية، والاجتماعية، والعسكرية.نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: ***دار الشورى للباب العالي*** (الشورى الحكومية)، ***ومجلس الولاة للأحكام العدلية***، ***ودار الشورى العسكرية***، ***ومجلس النافعة العمومي***.

إن فرمان التنظيمات الذي حرره مصطفى رشيد باشا، وقُرئ في حديقة كُلخانه، وأقسم رجالات الدولة وعلى رأسهم السلطان (***البادشاه***) على أن يكونوا صادقين أوفياء له، كان سببا لتعليقات متباينة داخل الدولة وخارجها. فقد جرت بين مؤيدي التنظيمات و المعارضين لها مباحثات جدية ومناقشات حادة وفي مجالات مختلفة وكثيرة. أما خارج الدولة، فبينما رأى كثير من الدول الغربية إعلان التنظيمات بداية العبور إلى التمدن والتحضر، ونصرا للفكر الغربي، فإن دولا أخرى كفرنسا وإنجلترا رأت في الفرمان نقصا من نواح مختلفة. وفي الوقت نفسه فإن هناك من رأى أن نص فرمان التنظيمات بما جاء به من تغييرات جذرية في مجالات الإدارة، والسياسة، و الاقتصاد، يشبه الدساتير الغربية أو يماثلها. و وجود مواد في الفرمان تحدّ من صلاحيات السلطان، وتحول دون الحكم العشوائي، وتعيّن حقوق الشعب الطبيعية وتحدد مسؤولياتهم نحو الدولة، وتسمح بإنشاء بعض المؤسسات، وتضمن أرواح وأموال الاتباع، ومحافظة الفرمان على حرية الدين والضمير، كل هذه النقاط تشكل أسس ما ارتآه هؤلاء.

المؤرخون الذين رأوا أن فرمان التنظيمات نص دستوري حقوقيا اعتمدوا في رأيهم هذا ما احتواه الفرمان. ذلك لأن فرمان التنظيمات فاق معظم دساتير القرن التاسع عشر وكان أعلى مستوى منها. فإن الحد من صلاحيات السلطان و حاكميته المطلقة يعطي الرعايا حق الاشتراك في الحكم. وإذا كان الفرمان لا يحيل صلاحيات السلطان إلى البرلمان، إلا أن البرلمان كان يشاطر السلطان في صلاحيات إدارة الدولة بشكل واضح. ناهيك عن أن الفرمان كان يبين واجبات الشعب نحو الدولة. فكان الفرمان ينص على تكافؤ فرص الشعب في الحقوق والواجبات. ومجلس الولايات للأحكام العدلية (مجلسي ولايات أحكام عدلية) كان مكلفا بإعداد النصوص الدستورية، وبمراقبة مدفوعات الدولة و تفتيشها. كما كان يضمن قيام السلطان ورجال الدولة والموظفين بوعد الشعب – وأمامهم– العمل بموجب الدستورويوفر إرسال خطي همايون إلى المناطق والولايات. وما هذا إلا عقداً بين الرعايا والشعب.

وأما الذين لم يعتبروا الفرمان وثيقة جاءت بنظام دستوري اعتمدوا في رأيهم أيضا على فحوى الدستور. ذلك لأن الفرمان لم يتناول التفتيش المالي للشعب.

ولئن كان هناك من يدعي أنّ كُلخانه خطي همايون صدر بتأثير من الغرب وضغوط منه غير أنه لا توجد وثيقة تثبت هذا الادعاء.

ورغم كل هذه التعليقات المتباينة، فإن فرمان التنظيمات يُعدّ بداية التطورات الدستورية، لأنه وفّر للأتباع أرواحهم وأموالهم، واعترف بحرية الضمير والوجدان، وجعل الدستور ضمانة كل ذلك.

من الحقائق (التاريخية) المعروفة أن الدولة العثمانية التي كانت تعاني من أزمات مالية واجتماعية أرسلت ناظر (وزير) خارجيتها مصطفى رشيد باشا إلى العواصم الأوروبية أملا في الحصول على مساعدات. لكن مصطفى رشيد باشا لم يجد ما كان يتوقعه من تأييد، فعاد إلى إسطنبول وهو مقتنع بضرورة إجراء تحديثات حتى يجعل أوربا تقبل ما يريد. أي أن الوضع السياسي للدولة العثمانية كان إلى حد ما بحاجة إلى حركة التنظيمات. ومن ناحية أخرى، كان للتطورات التحررية التي عمّت أوربا، وعلى الأخص الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩، دورٌ في إعلان فرمان التنظيمات.

وبعد نشر فرمان التنظيمات في جريدة الدولة الرسمية ***تقويم الوقائع*** بأسبوع واحد عُمِّم الفرمان على ولاة الولايات و ممثلي السناجق وأبلغوا به. وحتى يمكن تطبيقه أخـذت التدابير الإدارية والمالية اللازمة لذلك.

لقد أنشئت بموجب فرمان التنظيمات مجالس كثيرة لحل المشاكل. ويأتي على رأس هذه المجالس مجلس الولاة للأحكام العدلية الذي سبق أن ذكرناه. كان هذا المجلس، الذي كان بمثابة مجلس استشاري، مخوَّلا لإجراء لقاءات ومباحثات أولية بغية إعداد القوانين والدساتير، كما كان مخوَّلا أيضا بإصدار اللوائح والأنظمة. ومن بين الإجراءات التي قام بها المجلس ضمن مهامه المذكورة ، كان قد أصدر قانوني الأراضي والعقوبات. وأعد لوائح مجلس الولايات، كما قام بمحاكمة كثير من موظفي الدولة الكبار. غير أن أعمال ومهام هذا المجلس كثرت بمرور الزمن وتعددت حتى تفاقمت. لهذا فقد استُحدث بتاريخ ٢٤ أيلول ١٨٥٤ مجلس التنظيمات العالي وأسندت إليه مهمة إعداد الدساتير واللوائح. و انضم المجلسان عام ١٨٦١ واستمرا في عملهما حتى عام ١٨٦٨ حين استُحدث مجلس شورى الدولة ومجلس الأحكام العدلية.

وفي عام ١٨٤٠ ألغيت إدارة الالتزام وأخذت إدارة السناجق من متسلم الصناجق الذي كان بمثابة وكيل بيك السنجق وأحيلت إلى المحصلة. واستحدث ***مجلس المحصلة*** ليكون مساعدا لهم. بيد أن كل هذا لم يحقق نجاحا فأعيدت إدارة الالتزام عام ١٨٤٢.

ويأتي على رأس فشل مثل هذه المحاولات وعدم تطبيق التجديدات، التي أجريت في عهد التنظيمات، بشكل كافٍ عدم وجود موظفين مؤهلين في المناطق والأرياف ومقتنعين بالتجديد. فضلا عن أن الشعب أيضا لم يكن قد وعى هذه التجديدات بشكل كاف: فالتجديات لم ترضِ الأقليات بسبب فرض الخدمة الإجبارية عليهم، كما أنَّها لم ترضِ المسلمين أيضا لأنَّها تضعهم في كفّي ميزان مع تلك الأقليات.

أثَّرت حركة التنظيمات في السياسة الخارجية أيضا ودرجت سياسة المعادلات في قائمة نشاطات الدولة. فلما توقف حل مشكلة مصر على تدخلات الدول الأجنبية وضع مصطفى رشيد باشا سياسة المعادلات في حيز التطبيق: بينما حُلت أزمة مصر بتقديم بعض الامتيازات والتنازلات وذلك بتوقيع فرمان مصر في ٢٥ أيار ١٨٤١. أغلق مضيق جاناق

(قلعة ومضيق اسطانبول) بوجه السفن الحربية في الحرب والسلم وذلك بموجب اتفاقية المضايق في ١٣ تموز ١٨٤١.

انتهى القسم الأول من فترة التنظيمات بتوقيع فرمان إصلاحات عام ١٨٤٩ . ومهما تكن الأزمة التي بدأت بلجوء لاجئي هنغاريا (المجر) إلى الدولة العثمانية وانتهت بحرب القرم سببا في إصدار فرمان الإصلاحات. إلا أن السبب الرئيسي في إصداره هو ضغوط الدول الغربية. فإنجلترا وفرنسا والنمسا اللواتي لم يجدن الحقوق التي منحت للأقليات بموجب فرمان التنظيمات كافيةً، فقد طالبنَ بزيادة امتيازات وحقوق الأقليات ليتسنى لهن المزيد من التدخل في إدارة الدولة العثمانية بحجة المحافظة على حقوق الأقليات في الدولة العثمانية. فقُبل طلب تلك الدول من قِبل الإداريين العثمانيين في إزالة الفوارق في التربية والتعليم، وفي الخدمة العسكرية، وفي تعيين موظفي الدولة.

الحكومة، التي اعترفت بعدم كفاية الحقوق التي منحت للأتباع غير المسلمين بموجب فرمان التنظيمات، صاغت اقتراحات الدول الأجنبية بصيغة فرمان قرئ بتاريخ ١٨ شباط ١٨٥٦ بحضور أعضاء مجلس الوزراء، والعلماء، والبطاركة، والحاخامات، والبعثات الأجنبية، في غرفة العرض، وأصبح بذلك ساري المفعول.

ما الفرق بين فرمان التنظيمات وفرمان الإصلاحات؟ لم ينص فرمان الإصلاحات على حرية الدين والمذاهب صراحة، كما لم يتناول صراحة تساوي الاتباع المسلمين والنصارى في الحقوق السياسية. والنقاط التي اشتمل عليها فرمان الإصلاحات، مبنية على مبادئ فرمان التنظيمات. فضلا عن أن فرمان التنظيمات كان تعبيرا عن حركة داخلية، حيث كان يحتوي على تنازلات الدولة وينم عن عجزها. وفي مقابل ذلك فإن فرمان الإصلاحات يحفظ حقوق الإنسان الطبيعية، كما يقبل مساواة كل الاتباع أمام الدستور دون تمييز بين دين أو عرق: فكل له حقوق سياسية كحق التعيين في وظائف الدولة، وكحق التمثيل في مجالس الولايات وفي المجلس الأعلى لأحكام القضاء. فقد سمح للنصارى بإنشاء منظمات دينية غير مرتبطة بالدولة، و لم يسمح للمسلمين بمثل هذا الحق. وكذلك ذكر اتفاقية باريس شكّل فرقاً آخر في محتويات فرمان الإصلاحات.

هناك حقوق جديدة كثيرة وردت لأول مرة في فرمان الإصلاحات و لم تذكر في

فرمان التنظيمات.

ويمكن ترتيب هذه على الوجه التالي:

أ. سيوفر الفرمان الجديد وصول الدولة العثمانية إلى مكانها اللائق بعظمتها.

ب. الحقوق التي منحت للأتباع النصارى منذ السلطان محمد الفاتح سيعاد تنظيمها من جديد حسب الاحتياجات المستجدة.

ج. ستؤسس مجالس جديدة في البطريركية (في الكنائس) والقرارات التي ستتخذها هذه المجالس ستصبح سارية المفعول بعد التصديق عليها من قبل ***الباب العالي***.

د. سيمارس البطاركة وظائفهم حتى وفاتهم.

ه. ستلغى الضرائب التي تدفعها كل جماعة إلى زعمائها الدينيين.

و. لن تمس أموال الرهبان بأذى.

ز. سيسمح بترميم مؤسسات في المدن والقرى وإعادة بنائها: كالكنائس، والأديرة، والمقابر، والمدارس، والمستشفيات.

ح. سيكون لكل الحق -إذا أراد- أن يبدل دينه، وله الحق في التوظيف، و له حق في التعليم.

لكن الفرق الرئيسي بين فرمان الإصلاحات وفرمان التنظيمات هو أن فرمان الإصلاحات يخوّل الدول الأوربية التدخل في شؤون الدولة العثمانية. فقد تدخلت الدول الموقعة على الاتفاقية في إدارة الدولة العثمانية مرارا وتكرارا محتجة وزاعمة بأن الاتباع النصارى تعرضوا لمعاملة سيئة. وتزعمت هؤلاء الدول حركات عصيان في مناطق كثيرة داخل الدولة، وتدخلت في شؤون الدولة الداخلية بموجب فرمان الإصلاحات، واستناداً إلى مواد اتفاقية باريس. وتطبيق الأحكام والمواد التي وردت في فرمان الإصلاحات قد أثقل كاهل الدولة ماليا حيث اضطرت إلى إنفاق الكثير من المال كما اضطرت إلى الاستقراض، ومن ثَم أوقع الدولة في مآزق مالية. وكانت الدولة قد أنشأت مجلسا للمالية

حتى لا تقع في أزمة مالية، لكن بالنظر إلى المشاكل المالية المتصاعدة لم يستطع هذا المجلس حلها ولا التغلب عليها.

لقد حافظت الأقليات في الجمهورية التركية على الحقوق التي تمتعت بها تماما في عهد الدولة العثمانية. فهذه الحقوق التي تتبلور في مجملها ضمن إطار ديني قد تنوعت وزادت توسعا في مجالات مختلفة.

الإمبراطوريّة العثمانيّة والأقليات القوميّة في البلقان

البروفسور كريستو مانتشيف*

إنّ شبه جزيرة البلقان هي منطقة متعـدّدة القوميـات، ليس بسبب كبر مساحتها وإنّما بداعي تطوّرها التاريخي، كتجمعات قوميّة، برز منها: الألبان، البلغار، اليونانيون، الرومان، الصرب، السلوفان، الأتراك، الكروات وقوميّة أهالي الجبل الأسود. ومؤخراً برز المسلمون (البوسنة) والمكدونيون. ويبدو، في أكثر الأحيان، أن الحدود الإثنية غير واضحة، وان العديد من المناطق ذات خليط سكاني. إنّ كل هذا يمكن تفسيره بالعودة إلى الماضي، بدءاً من السيطرة العثمانية على البلقان. إن القرون الطويلة التي شهدتها المنطقة تحت الاحتلال العثماني استدعت قيام تحرّكات غير طبيعيّة لعدد كبير من السكان. وهذا ترك آثاره، ليس فقط على صعيد التطور القومي لمختلف الشعوب البلقانية، وإنّما على العلاقات فيما بينها[1].

وهنا يمكن القول، إنّ الامبراطورية العثمانية تأتي في طليعة الأسباب التي أدّت إلى قيام مشاكل الأقليات القومية المتعددة في البلقان: مشكلة كوسوفو، الصراعات الصربية – الكرواتية، التناقضات القائمة بين الأتراك وغير الأتراك، بين المسلمين وغير المسلمين. كل هذا، ظهر بسبب الأوضاع الناتجة عن الغزو والاحتلال العثماني للمنطقة.

إنّ هذه السيطرة الطويلة، أحدثت اختلاطاً غير طبيعي للجماعات البشرية. وهذا يُعتبر سبباً رئيسياً لتعدد المسائل القومية في البلقان. فمنذ القرن الخامس عشر، دخلت العديد من الجماعات الصربية، الهاربة من الخطر العثماني، جنوبي هنغاريا التي كانت تدخل في أراضي امبراطورية النمسا. نتيجة ذلك استمرّ توافد اللاجئين الصربيين. ففي

---

* أستاذ التاريخ البلقاني في معهد الدراسات البلقانية – أكاديمية العلوم البلغارية – صوفيا.

(١) ك. مانتشيف، **المسألة القومية في البلقان**، صوفيا ١٩٩٥.

العام ١٦٩٠ تهجر من ٦٠-٧٠ ألفاً بزعامة البطريرك أرسيني الثالث تشرنوفيتش. ومع مرور الزمن اصبح جنوبي هنغاريا منطقةً ذات طابع قومي صربي، متخذة إسم فويفودينا الصربية. وامتدت الهجرات الصربية بكثافة في أجزاء من كرواتيا، وعلى أساسها وضعت بذور الصراع الصربي-الكرواتي. وعَبر آلاف البلغار ايضاً نهر الدانوب هرباً من العثمانيين واستقروا في رومانيا، بيسارابيا وبانات، فوقعوا تحت السيطرة القومية الأجنبية، كأقليات غريبة عنها[1]. وفي مناطق صربيا القديمة الواسعة دخلت مجموعات ألبانية مسلمة. ومع الزمن اتّخذت هذه المنطقة اللون القوميّ الألباني، واضعةً بذلك الألبان في مواجهة الصرب، والعكس صحيح أيضاً. وهكذا كانت بدايات الصراع والمشكلة الكوسوفية.

وفي منطقة البلقان أيضاً، برزت الجماعات التركية، التي دفعت بالعناصر اليونانية من آسيا الصغرى بدءاً من القرن الرابع عشر. فقد تدفقت الموجات التركية باتجاه البلقان واستقرّت في مناطق أدرنه، بلوفديف، بازراجيك، بيلوموريه، مكدونيا وغيرها. إلى جانب إعمار المناطق البلقانية، قامت السلطنة العثمانية باعتماد سياسة فرض الإسلام على المسيحيين من سكان هذه المناطق الخاضعة لسلطتها، وشملت هذه السياسة ألبانيا، البوسنة والهرسك، منطقة رودوبا، شمالي شرقي بلغاريا، بعض الأجزاء من مكدونيا وغيرها. وهذا أدّى إلى التواجد التركي والاسلامي في منطقة البلقان[2]. وقدمت الكاثوليكية من الغرب أيضاً، فتواجهت على أراضي البلقان الديانات الثلاث: الأرثوذكسية، الاسلام، والكاثوليكية. فالسكان الذين يدينون بالاسلام بدأوا نشاطاتهم لأسلمة الذي يعتنقون

---

(١) د. بوبوفيتش، **الصرب في فويغودينا**، ١-٣، نوفي سد ١٩٥٧-١٩٦٣؛ أ. إيفيتش، **الهجرة الصربية إلى كرواتيا في القرون ١٦، ١٧ و١٨**، سوبوتيستا، ١٩٢٣؛ س. دوينوف، "الهجرة البلغارية إلى شمالي نهر الدانوب منذ النصف الثاني من القرن ١٨ والجزء الأول من التاسع عشر"، في كتاب د. كوسيف، **تكريم الأكاديميك**، صوفيا ١٩٧٤، ص ٨١-٩٠.

(٢) أ. جليازكوفا، **إنتشار الاسلام في أراضي غرب البلقان تحت الامبراطورية العثمانية خلال القرنين الخامس عشر والثامن عشر**، صوفيا ١٩٩٠؛ س. ديمتروف، "بعض المسائل الاتنية ومراحل الأسلمة على الأراضي البلقانية خلال القرنين الخامس عشر والثامن عشر"، كتاب **قضايا تطور الأمّة والقومية البلغارية**، صوفيا ١٩٨٨، ص ٣٣ - ٥٦.

الأرثوذكسية من سكان المنطقة ومن ثمّ تتريكهم. فكانت الخريطة التالية التي رسمت لمنطقة البلقان: سيطرة الأرثوذكسية على مناطق وسط وشرقي شبه الجزيرة، والكاثوليكية في مناطق كرواتيا وأجزاء من البوسنة والهرسك.

إن السلطنة العثمانية، بالرغم من امتدادها إلى مناطق واسعة وشعوب متعدّدة، فإنها لم تكن قادرة على حلّ مسائل الأقليات القومية التي أوجدتها. فمنذ القرن السابع عشر، تحوّلت ببطء وبثبات إلى الرجل المريض على شواطئ البوسفور. وبدأت الشعوب الخاضعة لسلطة هذه الإمبراطورية التحرّك للتخلّص منها: اليونانيون، الصربيون، البلغار، الأرمن والعرب وغيرهم. وشكّلت حركات هذه الشعوب التحررية سبباً رئيساً لعدم استقرارها الداخلي وانهيارها فيما بعد.

إن مسألة الإنهيار التاريخي يمكن تحديدها بشكل واضح منذ الربع الأول من القرن التاسع عشر، حيث اشتعلت الانتفاضات القومية الصربية واليونانية، وتحرّك الرومان والبلغار مشاركين في الحروب الروسية - التركية. وبدأت الامبراطورية تخسر المناطق واحدةً تلو الأخرى، بسبب ضعفها العسكري والفوضى الداخلية وانتشار ظاهرة الانفصال عنها. وفي النصف الثاني من هذا القرن تحرّكت مسألة مصير بلغاريا والبوسنة والهرسك، وتلتها المسألة الشرقية من العام ١٨٧٥-١٨٧٨ حيث فقدت الأمبراطورية جزءاً كبيراً من مقاطعاتها البلقانية. لأنّ مسألة اقتسام أجزاء هذه الامبراطورية شكّلت الهدف الأول لخصومها، وليس مشكلة القضاء عليها.

ولحلّ هذه المسائل القومية والإقليمية، لا بدّ من تواجد ثلاثة عوامل رئيسة: ١) حركة التحرّر الوطني البلقانية. ٢) الدول القومية البلقانية: صربيا، اليونان، بلغاريا، الجبل الأسود ورومانيا، التي ظهرت على المسرح السياسي خلال القرن التاسع عشر. ٣) الدول الكبرى الأوروبية.

أما العامل المباشر في الأحداث، فكانت الدولة العثمانية، ليس فقط كصانع وإنّما أيضاً كموضوع للسياسات التي اعتمدتها الدول البلقانية والدول الكبرى الأوروبية والضغط الدائم الذي اتبعته على الباب العالي لإجباره على تقديم هذه التنازلات

أو غيرها[1]. كما كانت تتوق إلى الحفاظ على الوضع الراهن لأنّ أية قوة لم تتمكن من النجاح في الحفاظ على وحدة الامبراطورية.

منذ القرن الثامن عشر، أصبحت الأمبراطورية رجل أوروبا المريض القائم على ضفاف البوسفور ينتظر حتميته التاريخية، ويتخذ مواقف سلبية من قضايا الحرية والديمقراطية. وهنا لا بدّ من ذكر نظام عبد الحميد الثاني، أي منذ مؤتمر برلين حتى حروب عام ١٩١٢-١٩١٨، الذي أشعل نار التعصب الديني، مستنداً على أكثر الأوساط الاسلاميّة تطرفاً. هذا النظام زرع الأحقاد القومية والدينية بين الأتراك وسواهم، بين المسلمين وغير المسلمين من الشعوب الخاضعة لسيطرته.

إنّ هذه السياسة لم تساعد الرجل المريض، بل على العكس من ذلك، ساهمت في قيام الشعوب الخاضعة له بإعلان الثورة والانتفاض والتمرّد عليه. واصبحت مسألة وحدة الامبراطورية وسلامتها موضع شك. لأن ضرورة مواجهة حركات التحرر الوطني للشعوب غير التركية ووقف تدخل الدول الكبرى الأوروبية اصبحا لا بدّ منهما. إلاّ أن الصفة التي يمكن إطلاقها على السياسة التركية عندما يتعلّق الأمر بعمل ما في مناطق الأمبراطورية البلقانية تحديداً، هي التأجيل والتسويف والمماطلة. ولكن الباب العالي لا يتوانى عن تقديم أي تنازلات في حال أُجبِرَ على ذلك، لأنه كان يخاف من تأزم الأوضاع وتعقيدها، الأمر الذي قد يؤدي إلى تدخل القوى الخارجية.

الميزة الأخرى التي يمكن إضفاؤها على السياسة التركية تجاه الشعوب الخاضعة لها هي الممارسات العنيفة والوحشيّة. ولكن هذا العنف لم يؤدّ إلى النتائج المرجوة. وإنما ساهم في ازدياد الهوة بين الامبراطورية ورعاياها من غير الأتراك، وهذا تسبّب في ازدياد شعبيّة حركات التحرر الوطنية وتنامي الوعي في أوساط الرأي العام للقيام بتقديم التضحيات، وهذا بدوره حرّك الرأي العام العالمي ودفع الدول الكبرى الأوروبية للتدخل. وغالباً ما كان هذا التدخل في غير صالح الدولة العثمانية.

إنّ أهم سلاح كان يمتلكه الباب العالي للمحافظة على وحدة الامبراطورية

(١) أ. نوفيتشيف، **مختصر تاريخ تركيا**، موسكو ١٩٦٥؛
Haslip, J., Der Sultan, Dasleben Abdul-Hamid II, C.Sipel, München 1968.

وسلامتها، هو سلاح نشر بذور الشقاق والانقسام بين الشعوب غير التركية ووضعها في مواجهة بعضها البعض. إنّ سكان الولايات الأوروبية العثمانية كانوا يخضعون مباشرة للإدارة العثمانية، والمراكز الحكومية الكبرى كان تشغل بواسطة المسلمين، واللغة الرسمية كانت التركية، وكان السكان ينقسمون إلى ملل. "فالملّة" اليونانية كانت أكبر الملل البلقانية. وفي عام ١٨٧٠ اعترف الباب العالي بالملة البلغارية، وهذا أضعف التأثير اليوناني في الجزء الأوروبي من الأمبراطورية وزاد في تأزم العلاقات اليونانية – البلغارية. أما الملّة الصربية، فنالت الاعتراف بها منذ العام ١٨٩٦، وفتحت المدارس الصربية أبوابها في مكدونيا، وهذا ما ساهم في تأجيج الخلافات الصربية البلغارية.

وفي عام ١٩٠٥ اعترف الباب العالي بالملّة الوالاشية – الفلاخية – وذلك كجماعة منفصلة عن السكان الرومان في بيند، تساليا، إيبير، مكدونيا وألبانيا. وهذا كان يؤدي بدوره إلى إشعال الخلافات اليونانية الرومانية والبلغارية الرومانية.

كذلك، فإن ممارسات الباب العالي أثناء توحيد بلغاريا (١٨٨٥-١٨٨٦) أثبتت أنه بعد تطوّر الأحداث لتصبح أزمة دولية بسبب التأجيل الطويل والمحادثات الصعبة، بعدها تمّ التوصل إلى اتفاق بلغاري – تركي وأصبح توحيد بلغاريا أمراً واقعاً.

ثم قدم الباب العالي بعض التنازلات، ولكن في حال لم يتبيّن مخرج آخر. لأنه يخشى توتر الأوضاع ولا يرغب بتعقيداتها التي قد تؤدي إلى تدخل القوى الخارجية وبالتالي فهو لا يوافق على شيء بدون أي تدخل. ففي مؤتمر برلين فقدت الأمبراطورية العثمانية الروملي الشرقي، وإنْ بقي قانوناً في إطارها. وفقدت أيضاً جزيرة "كريت" وإن بقيت السيادة العليا عليها للسلطان. حتى البوسنه والهرسك، وبالرغم من احتلالهما من قبل النمسا-المجر، فقد بقيتا من المناطق العثمانية حتى عام ١٩٠٨. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: إلى متى يمكن أن يستمرّ الوضع على هذه الحال؟

السمة الأساسية للسياسة العثمانية نحو الشعوب غير التركية الخاضعة للسيطرة العثمانية تميّزت بالعنف والقسوة: في ضرب حلف بريزرن في ألبانيا عام ١٨٨١، والمذابح الأرمنية الكبيرة خلال ١٨٩٤-١٨٩٦، الوحشية في قمع انتفاضة إيليندن في مكدونيا وفي أدرنة عام ١٩٠٣. والحملات التأديبية التي وصلت ألبانيا لضرب الانتفاضيين فيها. وهذا

كان يؤدي إلى نتائج عكسية: توسيع الهوة بين السلطة العثمانية والشعوب الخاضعة لها، وتكثيف المشاركة في نضال حركة التحرر الوطني لهذه الشعوب، وتحريك الرأي العام العالمي للدفاع عن الضحايا. كل هذا يعطي ذريعةً لتدخل القوى الخارجية، الذي غالباً ما لم يكن في صالح الدولة العثمانية.

إنّ مسألة الحفاظ على وحدة الإمبراطورية، لم تكن موضع اهتمام السلطان عبد الحميد الثاني وحكومته فقط، وإنّما كانت مهمة رئيسة من أولويات معارضيه من حركة "تركيا الفتاة". لأن نظام السلطان برأي أصحاب هذه الحركة، هو الذي يسمح بقيام ظروف التدخل من قبل الدول الأجنبية في الأمور الداخلية للإمبراطورية. لذا نادوا بضرورة إسقاط هذا النظام وتطوير الدولة وعصرنتها لتصبح دستورية. وان مذهب هؤلاء يقوم على الرغبة في توحيد جميع رعايا الامبراطورية في قوميّة عثمانية. وفي عام ١٩٠٨ قام هؤلاء بالثورة وسيطروا على الوضع واتخذوا إجراءات لتحقيق شعار "الجامعة العثمانية": فرض الرقابة على الجماعات الدينية والمدارس غير التركية، ومنع نشاط جميع الجمعيات القومية ونزع سلاح حملات حركات التحرر الوطنية. نيتجة ذلك، لم يتحقق شعار الجامعة العثمانية المطلوبة، وإنما دفع بالشعوب غير التركية إلى متابعة مقاومتها كطريق وحيد من أجل نيل حريتها واستقلالها[1].

وهكذا، فإنّه بعد قيام ثورة "تركيا الفتاة"، لم تتغيّر الأمور. بل أكثر من ذلك، فقد اصبحت الظروف أكثر ملاءمةً لتقسيم "التركة العثمانية" في منطقة البلقان. ومن الطبيعي أن يكون في المرتبة الأولى التساؤل التالي: كيف يكون تقسيم هذه التركة؟ وعلى أيّ أساس؟ هل على أساس المبدأ القومي الذي يقول بالتوافق بين الأمة الأرض والدولة؟ أو بالتفتيش عن الحد الأقصى الذي يمكن أن تحققه أي دولة على حساب الدول الأخرى؟ هذا الموضوع حرّك الخلاف بين الشعوب البلقانية بقوّة ووضعها في مواجهة بعضها البعض

(١) ب. سمردييف، "الوضع السياسي للجماعات الإسلامية في المقاطعات الأوروبية من الامبراطورية العثمانية (١٨٧٨-١٩٠٨)"، كتاب **تكريم الأكاديميك**، ن. تودوروف، صوفيا ١٩٨٣، ص ١٨٤-١٩٨.

وسمح للعامل الخارجي، أي القوى العظمى، بالتدخل في حل المسائل البلقانية.

وهنا يمكن الاستنتاج، أنه إذا كان العثمانيون يعتبرون أنفسهم "مؤمنين" ويسمّون الآخرين "كفّاراً"، فإنه بالنسبة لهؤلاء "الآخرين"، كانت الكنيسة والدين، يشكلان عاملاً مهماً إلى جانب الأصول الإتنية، التاريخ، اللغة، والشعور والوعي القومي. وفي أكثر الأحيان، فإن الشعور القومي كان ينشأ ويصلب عوده على حساب "الغير"، فيبالغ في أهميّة ما له ويقلّل من قيمة ما للغير. وهكذا نشأت مفاهيم قومية مختلفة تأخذ القديم السابق وتحاول أن تعبئ الرأي العام لتجعله فاعلاً في تحريك العملية التاريخية.

وهكذا، فإن الشعوب البلقانية كانت تفتش عن حقها القومي وحريتها وفيما بعد إعلان دولتها القومية. وإنّ كل شعب يعلن عن حقه بالوجود ودلّل على ذلك الحق بالعودة إلى المجد الغابر ويبالغ في ذلك. وعلى هذا الأساس، قامت العديد من البرامج القوميّة والمشاريع الكبرى لحل المسائل البلقانية. وأثناء طرح اقتسام "التركة العثمانية"، حاولت كل أمّة فرض "برنامجها" و"حقها" وهذا ما كان يقود إلى "الانعزالية" و"ضمان المصالح" على حساب الدول المجاورة.

إنّ هذا الجو المحموم بتضارب المصالح وضع الشعوب البلقانية كلاً في مواجهة الآخر. واتّخذت كل دولة على عاتقها مهمة تحرير وتوحيد باقي شعوب قوميّتها، وبالتالي، يقود ذلك إلى تأجيج الأطماع العدوانيّة والتسلّطية. إنّ التحرّر والوحدة الوطنية والتوسع في الأراضي شكّلت أهدافاً كانت تقسّم الشعوب والدول وتشتّتها أكثر مما توحّدها (كلّ أمّة منفردةً). إن الفكرة القومية ساعدت في القضاء على الامبراطوريات الكبرى، ولكنّها في الوقت نفسه أطلقت العنان لمشروع "الدول العظمى" والتسلّط والشوفينية والتطرف في النهج السياسي والدعاية لكل دولة.

لكنّ سياسة التفريق بين الشعوب الخاضعة لها ووضعها في مواجهة بعضها البعض، لم يستطيعا إنقاذ الامبراطورية. ذلك أنّ الوعي القومي لدى البلغار واليونان والصرب والألبان قد ازداد بفضل حملات الدعاية التي قامت بها المدارس القومية والدينية، وكذلك لم تتمكن الخلافات بين هذه الشعوب أن تغطي عداءها للعثمانيين. صحيح أن كل شعب كان يتحرّك ضد الشعوب الأخرى، ولكنّها جميعاً كانت تتحد في مواجهة السيادة

العثمانية: المحادثات الصربية اليونانية (١٨٩٠–١٨٩٢) و(١٨٩٩–١٩٠١)، التقارب بين الصرب والجبل الأسود وبين الصرب والبلغار (١٨٩٦–١٨٩٧)، وبين اليونان والرومان (١٩٠٠–١٩٠١)، والاتفاقات بين الصرب والبلغار (١٩٠٤–١٩٠٥).

إن مسألة الحفاظ على وحدة الامبراطورية لم تشكّل موضع اهتمام السلطان وحكومته فقط، وإنّما كانت مهمة رئيسة من أولويات معارضيه من حركة "تركيا الفتاة" التي كانت ترفع شعار "دمقرطة الامبراطورية" من أجل إقامة حكومة دستورية.

فالقوة الرئيسة لهذه الحركة شكّلها المثقفون الأتراك الذين آمنوا بالدستور للعثمانيين الجدد. فقامت الجمعيات داخل البلاد وخارجها، وبدأت العمل تحت شعار "الاتحاد والترقي" بهدف تنظيم وقيام المعارضة عن طريق قيام حركة "تركيا الفتاة"[١]. المهمة الرئيسة "للعثمانيين الجدد"، كانت أيضاً الحفاظ على وحدة الأمبراطورية المهددة بخطرين: تدخّل القوى العظمى، وحركات التحرّر لدى الشعوب غير التركية. فالمسبب للخطر الأول كان النظام السلطاني "الظلمات" الذي سمح بقيام ظروف تدخّل الدول الأجنبية في الشؤون الداخلية لتركيا. وبالتالي يجب إزالته على قاعدة تحديث الدولة باستبدالها بالدولة الدستورية. أما مواجهة الخطر الثاني فتكون باعتماد حركة "تركيا الفتاة" لمذهب الجامعة العثمانية. فالمحتوى الأساسي لهذه الإيديولوجية هو رغبة "العثمانيين الجدد" بتوحيد جميع رعايا الامبراطورية في أمة عثمانية واحدة. وإن تحقيق هذا الشعار يكون بالتحديث أيضاً، وبإقامة برلمان تتمثل فيه شعوب الدولة كمواطنين فيها وليس كمشاركين. وان الدستورية تكون الوسيلة الوحيدة للخروج من جميع مشاكلها. هذا المطلب كان في أساس جميع البرامج والشعارات والكرّاسات والصحف التي أصدرها الاتحاديون الجدد.

وعلى الرغم من التوجهات الإيديولوجية لحركة "تركيا الفتاة"، فقد بقيت هذه الحركة دون تنظيم موحد وبرنامج واحد. إن هدف تغيير نظام السلطان عبد الحميد الثاني باعتباره وسيلةً للتغلّب على ضعف الامبراطورية وإنقاذ وحدتها، كان مطلب الجميع،

(١) ك. كيراكوسيان، **الأتراك الجدد أمام حكم التاريخ**، صوفيا ١٩٨٧؛ يو. أ. بتروسيان، **حركة تركيا الفتاة في النصف الثاني من القرن ١٩ وبداية القرن العشرين**، موسكو ١٩٧١.

وكان الخلاف يبرز في التكتيك الذي اعتمدته الحركة. كيف يمكن الوصول إلى تغيير النظام؟ هل بالثورة، أم بالطرق السلميّة؟ وأي دستورية يمكن أن تُعتمد؟ كيف يتعاملون مع القوميات غير التركية؟ هذه المسائل أثارت الجدل والمناقشات بين مختلف الجماعات في الحركة، من دون أن تساعد في توحيدها عبر برنامج موحد وتكتيك يضعها أمام مسؤولياتها. إن حركة "تركيا الفتاة" لم تتمكن من فهم نضال الشعوب الخاضعة ولم تتقبّل تحرّكها من أجل حريتها واستقلالها الوطني. فقد بقيت على موقفها من الحفاظ على وحدة الدولة العثمانية ورفضت مطالب الشعوب غير التركية بحقّها في تقرير مصيرها وحكمها الذاتي، واستقلالها. إتّضح هذا الموقف في أثناء انتفاضة إيليدين سنة ١٩٠٣ وذلك في الهدنة التي أعلنها الأتراك الجدد مع السلطان بغية عدم إحراجه.

وفي عام ١٩٠٨ قام الأتراك الجدد بالثورة واستلموا السلطة، فعمّت موجة من الفرح أيقظت الآمال لدى الشعب الذي كان ينتظر تحسناً بأوضاعه المادية. وأمل زعماء حركات التحرّر الوطنية لدى الشعوب غير التركية بإمكانية القضاء على السلطة المطلقة وإزالة الكابوس الذي ضغط الشعوب الخاضعة للأمبراطورية قروناً طويلة، وأصبح الجميع يحلمون بالحرية والمساواة، متناسين المذابح والمعاناة الماضية، مطالبين بوقف الحملات وأعمال التمرّد والمواجهة.

إنسجاماً مع الإجراءات القاضية باضطهاد الشعوب غير التركية، قام العثمانيون الجدد أيضاً بمحاولة توحيد جميع الشعوب الخاضعة لهم في أمّة واحدة هي العثمانيّة. فهم لم يرفضوا الجامعة الإسلامية، وإنّما أكملوها بالجامعة التركية. فقد كانوا يطمحون إلى تنظيم علاقاتهم بالشعوب الإسلامية على أساس الجامعة الإسلامية، ومع الآخرين على قاعدة الجامعة العثمانية والجامعة التركية. وعليه، فإنّ لدى العنصر التركي مجالاً واسعاً: جميع الأراضي التي تعيش عليها مجموعة الشعوب التركية التي تتكلم اللغة التركية. فقد كان حلم الأتراك الجدد نشر الامبراطورية العثمانية إلى أراضي منطقة القفقاس، أواسط آسيا وإيران، فيصلون إلى المنطقة التي وُلد بها جدّ الأتراك، أرطغرل الى وطن الذئب الرمادي، الصحراء.

وخلال عام ١٩١١ تأسّس تنظيم الجامعة التركية و"أوجاق الترك" صحيفته الناطقة باسمه، وعلى أساس برنامج الجامعة الداعي إلى قيام طوران العظيم والذي يطلق العنان

لدعاية الجامعة التركية. لقد تجاوز الأتراك الجدد الجامعة العثمانية باعتمادهم سياسةً معادية تجاه "الكفار". فالمادة الأولى من الدستور تعلن الامبراطورية العثمانية كلاً لا يتجزأ" "لا يمكن لأي جزء ومهما كان وتحت أية ظروف بالانفصال عنها". ودعا زيا غيوكالب بأن تصبح البلاد العظمى، طوران العظيم وسلطانها القيصر العظيم.

ولكن الطموحات لا تتوافق والواقع والامكانيّات، لأنّ القوميّة "التركية العظيمة" لم تكن في حالة تمكّنها من معالجة "الرجل المريض" الرابض على ضفاف البوسفور، وإنّما أدّت إلى تعقيد أوضاعه وتسريع أجَلِه. فقامت ضد الامبراطورية العثمانية قوى وعوامل لم تتمكن من مقاومتها: حركات التحرر لدى الشعوب غير التركية، الدول القومية البلقانية، المعسكر الانجلو فرنسي – الروسي. وإلى جانب امبراطورية السلاطين بقيت ألمانيا فقط وحليفتاها إيطاليا والنمسا – المجر، حيث أنّها لم تسلم من أطماعها العدوانية.

وهكذا، فإن الأوضاع لم تتغير مع قيام "ثورة تركيا الفتاة". وإنما حدثت ظروف وأحداث جدية تطالب بتغيير الأوضاع الناتجة عن مؤتمر برلين (١٨٧٨) ونضجت إمكانيات اقتسام تركة الامبراطورية في البلقان[١]. فكان من الطبيعي أن تبرز يوميّاً محاولة الاقتسام وكيفيّتها، على أساس المبدأ القومي القائل بالتوافق بين الأمّة، الأرض والدولة، أو بالتفتيش عن إمكانية التوسع القصوى والسيطرة على حساب الآخرين. كلّ ذلك أطلق العنان للخلافات القائمة بين الشعوب البلقانية وجعلها في مواجهة بعضها البعض، ما سمح للعامل الخارجي بالتدخّل في عملية حل المسائل البلقانيّة.

صحيح أن المسؤولية عن خلافات الشعوب البلقانية فيما بينها، لم تكن فقط مسؤوليّة الأمبراطورية العثمانية أو تدخل القوى العظمى في اقتسام "تركتها البلقانية"، وإنّما ساهمت بتأجيجها الكليشيهات القومية والأساطير والأحكام المسبقة، المنتشرة بقوة في منطقة البلقان[٢]. إذا كان العثمانيون يحسبون أنفسهم "مؤمنين" وبقية الشعوب الأخرى من "الكفار"، فإن هؤلاء "الكفار" يعتقدون أنه إلى جانب الكنيسة والدين يمكن إضافة

(١) ك. مانتشيف، "حروب البلقان (١٨٧٨-١٩١٨) دوافعها وظروفها التاريخية"، مجلة **فيكوفيه**، عدد ٢، صوفيا ١٩٨٧، ص ٥٨-٦٦.

(٢) ك. مانتشيف، **دور الشعارات القومية في تاريخ الشعوب البلقانية**، وارسو ١٩٩٨، ص ١٥-٢٥.

الأصل الإتني، التاريخ، اللغة، الوعي القومي والشعور الناتج عنه. وفي أكثر الأحيان، فإن "الأنا القومية" و"الخاصة" تقوم وتتوطد في سباق مع "الأنا الغريبة"، وإنّ ما هو "لها" يتناقض دائماً مع ما هو "لغيرها". فالأول يتسامى والثاني ينخفض إلى الحضيض. وأثناء اقتسام "تركة" الامبراطورية العثمانية، فرض وضع قومي وإقليمي سياسي وتبلورت مفاهيم متعددة لقيام "دول عظمى" لحلّ المسائل البلقانية. وسار كل طرف بشكل يعزز مواقفه على حساب الآخر.. هذا الموقف لم يعرف فقط في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وإنّما في أيامنا هذه، فينسى البعض أنه لا يمكن علمياً الحديث لا عن شواهد علمية مثل أحداث تاريخية يمكن تفسيرها من زاوية بلغارية أو صربية أو يونانية أو رومانية أو غيرها. وعلى هذا الأساس يتراكم الكمّ الهائل من الكتابات التي تعزز هذه النظرة أو تلك. ويؤدي بالتالي إلى توليد طاقات هائلة من التعصب القومي الذي يخلق أجواء صداميّة مع الشعوب الأخرى، وتنتج أفكاراً وشعارات من الحقد والأساطير والأفكار المسبقة.

أما العامل الآخر، فهو الانغلاق على الذات، الجهل والعزلة لدى الشعوب البلقانية عن بعضها البعض. فالتاريخ رفض الامبراطوريات المتعددة القوميات وأعطى الحق بالحياة للدول البلقانية القومية: اليونان، صربيا، الجبل الأسود، رومانيا، بلغاريا وألبانيا. وفرض مبدأ "لكل أمّة دولة" ولكن هذا لا يمكن تطبيقه بصورة مثالية، وفي التطابق بين الأمة، الأرض والدولة. لأنّ كل دولة بلقانية أخذت على عاتقها مهمة تحرير وتوحيد باقي القوميات الأخرى المتواجدة على أرضها. ومسألة التوسع أصبحت هدفاً، فهي على صعيد كل قومية، توحد ولكنّها من ناحية أخرى تقسّم وتضع كلاً من الدول والشعوب البلقانية في مواجهة الدول الأخرى. فالفكرة القومية فتّتت الأمبراطورية العثمانية، وبذلك أتاحت إمكانيّة نشوء الأفكار حول الدولة العظمى القومية والمتطرفة. وهذا أدى إلى التطرف بقيام دول وفقاً لعدد القوميات القائمة. دول متعددة، تعيش في عزلة تامة، وجهل مطبق، فكانت ولادة الأفكار القومية وشعاراتها في مثل هذه الأجواء.

إنّ الكليشيهات القومية في البلقان تعكس الواقع التاريخي الذي أوجدته ولكنّها لا تمثله بموضوعية كمثل الصورة التي تنعكس على مرآة مقعّرة. لنأخذ مثلاً: الثنائية بلغاريا – تركيا، البلغاري – التركي. فنرى أن كلّ ما يأتينا من التاريخ والروايات الشفوية أو

المكتوبة، من الأدبيات والفولكلور وكل ما له انطباع من وجهة نظر بلغارية، يصوّر البلغاري بأضواء إيجابية: نشيط، محب للعمل، محب للضيف، متواضع، شجاع، يطلب العلم، إلى جانب اتّصافه بشعور قومي يأتيه من التاريخ الغني: قياصرة عظام وبطاركة وما قدّموه للحضارة والثقافة العالميّة. وبالمقارنة مع التركي، فهو يتفوّق عليه كثيراً، لأنّ التركي غالباً ما تُحاط صورته بالسلبيات: خمول، كسول، وسخ، غليظ، لا مبال، أمّيّ، متزمّت، متعطّش للدماء، شهواني. أما تركيا فهي دولة متخلّفة، رجعية، متحفظة. أما صورة البلغاري والتركي التي يقدّمها التاريخ ومن خلال مصادر تركية وإسلامية، فمعكوسة تماماً: المسلم هو مؤمن، شجاع، قوي، خُلِق ليَحكم ولينشر الاسلام عن طريق الجهاد. أما الأخرون فكفّار وشياطين(1)...

وفي إطار الثنائية التي نتناولها: بلغاريا – تركيا، بلغاري – تركي وثنائيّة تركيا – البلقان، المسلم – المسيحي، تبرز أولاً مسألة مصير السكان في منطقة البلقان من المسلمين بعد خروج الامبراطورية العثمانية من المناطق الأوروبية. وتتبادر إلى الذهن فوراً السياسة التي اعتمدتها الدول القومية البلقانية نحو هؤلاء المسلمين. فكانت سياسة الاضطهاد والهضم والاستيعاب. وبالرغم من كل هذا بقي العديد من السكان المسلمين في منطقة البلقان وبقوا موضوعاً لهذه السياسة أو غيرها. ونتيجة حروب البلقان خلال ١٩١٢–١٩١٣، ضُمّت مناطق من مكدونيا، كوسوفو وميتوهيا – ذات الغالبيّة السكانية المسلمة – إلى صربيا. لكن الأوساط الحاكمة الصربية لم تعترف بأية أقليّة لديها واعتبرت هؤلاء السكان في المناطق التي ضُمّت إليها من الصربيين الجنوبيين. ونتيجة الحرب العالميّة الأولى، انهارت امبراطورية النمسا-المجر، وسقط سكان البوسنة والهرسك من المسلمين تحت سيطرة الدولة الناشئة حديثاً: مملكة الصرب والكروات والسلوفان: يوغسلافيا، من دون أن يؤخذوا بالاعتبار، لا كأقليّة قومية ولا دينيّة.

وبقي العديد من هؤلاء السكان المسلمين في بلغاريا. ولكن الوقائع أثبتت أن السكان المسيحيين فيها حافظوا على تسامحهم وعلاقات حسن الجوار مع باقي المسلمين

(١) م. كالتسن، **صورة الآخر في الأدب العثماني المبكر من القرن الخامس عشر حتى الثامن عشر**، صوفيا ١٩٩٥، ص ٤١–٤٥؛ ر. غراديغا، **البلغار والأتراك (١٥–١٨)**، ص ٤٧–٥٢.

البلغار. والتاريخ الحديث خير شاهد على انتفاء أي ممارسة أو خلاف جدي بينهما، ومن أي جهة كانت. ولكنّ المخلفات التاريخية السلبية في العلاقات بين هاتين المجموعتين بقيت راسخة في ذاكرة الشعب. ويأتي في طليعة هذه المخلّفات تصنيف السكان مجموعتين على أساس طائفي. فبعد قيام الدولة القومية البلغارية تبادل "المؤمنون" و"الكفار" المواقع، ولكن الانقسام الطائفي والخلافات بينهما لم تختفِ. إذ ان ذكريات القمع العنيف لانتفاضة نيسان ١٨٧٦ على أيدي الباشبوزق والمذابح الفظيعة التي ارتكبوها، بقيت توسّع الهوة بين البلغار والأتراك، بين المسيحيين والمسلمين، وأصبحت علامةً بارزة في ذاكرة الشعب للخطر والعداء والمسؤولية التاريخية في الأدب الشعبي البلغاري... أضف إلى ذلك الكليشيهات والشعارات القومية في البلقان التي توضح سبب وجود المسيحيين والمسلمين إنْ في بلغاريا أو في البلقان وعيشهم بصورة منغلقة على مجتمعاتهم منذ أكثر من مئة سنة.

يتّضح إذاً أن السواد مسيطر على التاريخ، النفسية القومية، السياسة الحكومية، وكل ذلك لم يكن في مصلحة التكامل الإتني والديني لكلّ من المجموعتين، بل دعم المواقف الانعزالية وعدم الثقة المتبادلة والشك والعداء.

وإن نظرنا إلى الثنائية القائمة في غربي بلغاريا: بلغاري – صربي، صربي – ألباني وصربي – كرواتي، فإنها نفسها تقريباً. "ما دام صربي فهو بطل". هذه الصورة التي رسمها الصربي لنفسه، مستنداً إلى وقائع استلّها من تاريخه. الدولة الصربية القوية في العصور الوسطى (مملكة دوشان)، المواجهة البطولية للزحف العثماني في البلقان (معركة كوسوفو بوليه)، الكنيسة والبطريركية الصربية تحت السيطرة العثمانية، إنتفاضتان كبيرتان ضد السيطرة العثمانية منذ الربع الأول من القرن التاسع عشر. فالصربية كانت دائمة الحضور في ذاكرة الصربي: في غنائه وحكاياته ونوادره عن معركة كوسوفو، عن ميلوش أوبيليتش، الملك لازر، غيورغي برانكوفيتش، البطريرك ارسني الثالث، وغيرهم من الأبطال الصرب الذين ناضلوا ضد الاحتلال الأجنبي. كذلك، منذ تأسيس الصرب دولتهم القوميّة وعلى مدى قرن من الزمن، كانت ورقتهم دائماً رابحة، وخرجت دولتهم منتصرة في جميع حروبها وخلافاتها مع الآخرين. كل هذا ساهم في وضع الصورة القومية "للصربي البطل"، المحب للحرية وكقائد حكومي لا يطأطئ رأسه لأيّ كان. هذه الصورة

تفعم بها جميع وجوه الأدب الشعبي والأدبيات الصربية وأساليب الدعاية والسياسة التي تضعهم في مرتبة تختلف عن مرتبة جيرانهم.

خلال عام ١٩١٣ توتّرت العلاقات مع بلغاريا بعد احتلال صربيا لوادي فردار، صدرت منشورة في بلغراد تحت عنوان: الصرب والبلغار ماضياً وحاضراً[1]. فجاءت صورة البلغاري في هذه المنشورة بكل سلبياتها: شعب مستعبَد من أصل بربري، محتال، يحب الدسائس، خائن، غير قادر على التحرر. بينما الصربي هو من العرق السلافي الخالص، إذا سقطوا لا يقون على سقطتهم، لم يتعوّدوا حني الرأس لا أمام الأتراك ولا الألمان. وتمكنوا من الحفاظ على ديانتهم وقوميتهم وعزّتهم، خُلقوا ليكونوا أحراراً وليعيشوا في وسط أوروبا وتنتشر لغتهم من "سوبوتيتسا" إلى نهر إيسكر، حتى صوفيا...

إن المجتمع الصربي كان يُدار غالباً بأفكار العظمة الصربية، وكان القادة الصربيون في بلغراد في خدمة هذه الأفكار دائماً، في الجهات الشرقية والجنوبية الشرقية، أي في مكدونيا وغربي بلغاريا (فيدين، رادومير، برنيك، كيوستنديل وغيرها...) وهذه الأطماع كانت تصطدم بالمواجهة البلغارية.

كذلك الأمر لدى الحديث عن العلاقات بين صربيا وألبانيا أو صربي- ألباني. فخلال ١٩١٣ صدر في بلغراد كرّاس بعنوان "المشكلة الألبانية والحق الصربي"[2]، يزخر "بالشواهد" بأن الألبان الأرثوذكس والألبان المسلمين هم من الصرب. وان غيورغي كاستريوتي (اسكندربرغ) هو صربي وأن البانيا كانت دائماً صربية، وان البحر الأدرياتيكي هو بحر صربي... وصدر في العام نفسه[3] كرّاس آخر يؤكّد "أن الألبان لم يبلغوا بعد سن الرشد ليمارسوا حكم نفسهم بنفسهم"، وانهم أكثر السلالات تخلّفاً وبُعداً عن الثقافة في البلقان، وان الصرب أقوى الشعوب وأقدرهم على ممارسة التقاليد الحكوميّة. صحيح أن صربيا، خلال حروب البلقان، لم تتمكن من إعاقة مشروع قيام

(١) م. ر. س.، **الصرب والبلغار بين العفو والاحكام**، بلغراد، ١٩١٣.

(٢) أورافتش، تومو ب.، **المشكلة الألبانية والحق الصربي**، بلغراد ١٩١٣.

(٣) الكانيكوس، **موقف النمسا–المجر من المشاكل الألبانية – الصربية**، بلغراد ١٩١٣.

الدولة القومية الألبانية، ولكنّها أدخلت في حدود اراضيها كوسوفو وميتوهيا، وهي مناطق آهلة بالسكان الألبان باعتبارهم مع باقي السكان في مكدونيا حتى عام ١٩٤١ "صربيين جنوبيين".

لم تقتصر مشاكل صربيا على الجهتين الشرقية والجنوبية الشرقية، وإنّما امتدّت إلى الغرب أيضاً مع الكروات. فخلال القرن التاسع عشر، ظهرت فكرة إقامة "دولة كرواتيا العظمى" التي ترتأي ضمّ جميع السلاف الجنوبيين (بصفتهم - كما يدّعون - أجداد الإليريين) في كرواتيا العظمى. وهنا ظهر الصراع بين هاتين الفكرتين: صربيا الكبرى وكرواتيا العظمى، وأمسكت كلّ منهما بخناق الأخرى. وفي عام ١٩٠٢ نشرت جريدة "سربوبران" الناطقة باسم "حزب الاستقلال الوطني الصربي" في كرواتيا، مقالة تحت عنوان "الصرب والكروات"[1] اعتبرت فيها أن الكروات ليس لديهم لغتهم الخاصة أو عاداتهم أو وعيهم لانتمائهم الى العالم، وهذا يعني أنهم لا يشكّلون شعباً قائماً بذاته. وتتوعد هذه المقالة "بأن المعركة بين الصرب والكروات ستستمر حتى نهايتكم أو نهايتنا". وإن النصر الأكيد سيكون إلى جانب الصرب، لأنّ الكروات هم أقلية ولا يتمتعون بموقع جغرافي مهم، وبالتالي فإنهم وفي كل مكان يتداخلون مع الصرب، وان الفكرة الصربية فقط تعني التقدم. وكردّ فعل على هذه المقالة، انطلقت في زغرب المظاهرات المعادية للصرب، وبدأت المعارك في الشوارع، وامتدّ العنف والنهب إلى المحلات والمخازن الصربية.

وعلى وجه التقريب، يمكن التحدّث بالمثل، إذا نظرنا إلى العلاقات اليونانية مع البلدان المجاورة. فثنائية: اليوناني - التركي، ويوناني - بلغاري ويوناني - ألباني... فالشعارات القومية اليونانية مفعمة بالتشوف والرفعة على "الآخرين". فاليونان ذات ماضٍ عريق، الوريثة المباشرة للإلياذة القديمة، وبيزنطية العصور الوسطى، وحتى أيام الأمبراطورية العثمانية، كان لليونانيين بطاركتهم في استانبول. وأول دولة نالت استقلالها في منطقة البلقان، وأول دولة شكّلت مشروعها القومي للدولة العظيمة. فمنذ القرن الثامن عشر،

(١) ن. ستويانوفيتش، "الصرب والكروات"، مجلة **أوراق صربية**، نوفي سد ١٩٠٢، ص ٥-١٩.
صحيفة سربوبران ومجلة أوراق صربية.

طرح ريغاس فليستنليس إقامة "الدولة اليونانية" التي يمكنها أن تضمّ في أرجائها: البحر المتوسط، آسيا الصغرى وكل منطقة شبه جزيرة البلقان تقريباً حتى نهري: سافا وأونا إلى الجهة الشمالية – الغربية. ونتيجة ذلك، ظهرت في الأربعينات من القرن التاسع عشر ما سُمّيت "بالأفكار العظيمة" التي ترتأي قيام دولة يونانية كبيرة تكون وريثة الأمبراطورية العثمانية المنهارة[1]. ونشرت خرائط يونانية ومؤلفات زمن المشكلة الشرقية (١٨٧٥–١٨٧٨) تظهر "الحق" اليوناني على البحر الأسود، استانبول والمضائق وكذلك على الأراضي الوقعة جنوبي سلسلة جبال "ستارا بلانينا"، فيتوشا وجبال الشار وعلى الجنوبي الغربي حتى البحر الإدرياتيكي[2]. هذه الخرائط والمؤلفات قادت حملة قوية غصّت بها الأدبيات اليونانية التي حفلت بشعارات العظمة القومية اليونانية. مثل هذه الشعارات، رصدت فيما بعد وخلال فترة الحروب وما بعدها.

تجدر الإشارة إلى أن الشعارات القومية اليونانية كانت تتوزع على مجموعتين: الأولى تضمّ العامل التركي كخطرٍ ومنافس (استانبول – منطقة سميرنا – تراقيا الشرقية وقبرص)، والثانية تأتي من "الخطر السلافي" من الشمال. وبالتالي فإنّ العلاقات مع "الاخرين" كانت سلبية في أكثرها (عدم الثقة، التناقضات، الصراعات وحالات الحرب).

وهكذا، إذا كانت الحتمية التاريخية تؤكد مسألة انهيار الامبراطورية العثمانية، فإنّ مرحلة طويلة امتدّت على مدى مئتي سنة من الحروب والانتفاضات والانتصارات والهزائم والمحادثات والمباحثات، فإنّ هذه الامبراطورية قد أخرجت من الأراضي البلقانية. وظهر وضع قومي واقليمي وسياسي، كان ينتظر حل المسائل القومية في شبه الجزيرة. هذا الوضع تميّز إيجاباً في وسط وشرقي المنطقة بحصول شعوبها على حقوقها وانتصارها في تحرّرها وقيام دولتها القوميّة، وسلباً على باقي الشعوب التي لم تتوصل إلى الوضع المطلوب نتيجة عدم التوافق بين الأمة، الدولة والأرض. وإن المسائل البلقانية لم تحلّ حسب الحدود

---

(١) نا دانوف، **المسألة القومية في البرامج السياسية اليونانية خلال القرن التاسع عشر**، صوفيا ١٩٨٠، في حركات التحرر الوطني البلقانية في نهاية القرن التاسع عشر.

(٢) س. نوفاكوفيتش، **المشكلة البلقانية في المؤلفات التاريخية في شبه جزيرة البلقان من ١٨٨٦–١٩٠٥**، بلغراد ١٩٠٦.

الإتنية كباقي الشعوب، لأنّ بعض القوميات والدول مُنحت حقوقها واستراحت على حساب الآخرين. وعلى هذا، فإن بعض الدول البلقانية أضاعت جزءاً من صفاتها القومية لأنّها ضمّت على أراضيها سكاناً من قوميات وديانات أخرى وآخرين لم ينجحوا في تحقيق وحدتهم القوميّة، لبقاء بعض أبنائها في أراضي دول أخرى مجاورة، إلى جانب ذيوع الشعارات القومية المتوجبة وأفكار العظمة وانتشارها لدى جميع الشعوب البلقانية، وكلّها تقدم نفسها "بالعظمى" وبما أن مساحة شبه جزيرة البلقان صغيرة لعدد كبير من الدول العظمى تعجز عن اتساعها، فإنّها في أكثر الأحيان كانت تستخدم الوسائل الأخرى غير الديمقراطية في عملية الحل.

لهذا، وبعد انسحاب الإمبراطورية العثمانية من منطقة البلقان، أصبحت الصورة البلقانية قاتمة جداً. فتسارع نموّ "مشروع الدولة العظمى" القومية والمسيطرة التي تقود سياسة قومية متطرفة، ممّا أدى إلى قيام معارك داخلية (خطابية، عنيفة، باردة، جمركية وغيرها) لتنظيف نفسها من قوميات أخرى عبر استيعابها أو تهجيرها، وقد استمرّ هذا حتى اليوم.

والسؤال الذي يطرح نفسه: إلى متى؟ إن الخروج من هذه المسائل يتمّ بالتكامل بين الحرية والديمقراطية، والحق في تقرير المصير والشعور المتبادل والاحترام المتبادل والتخلي عن الشعارات القومية القديمة، وعن العداء وعدم الثقة والمواقف المسبقة.

المسألة القوميّة في سياسة الدول البلقانيّة
من مؤتمر برلين حتى الحروب البلقانيّة

د. لطفي المعوش*

عرفت منطقة شبه جزيرة البلقان، بعد مؤتمر برلين، تطوراً رأسمالياً حراً، وبدأت عملية التصنيع التدريجي في الأقطار البلقانية، وبصورة دائمة تنامت حركة قيام المؤسّسات الرأسمالية والبنوك، واعتمدت مبدأ ترابط المناطق والأقطار البلقانية بنظام اقتصادي واحد، يستند إلى أسواقه الداخلية فقط. إنّ تطوّر الرأسمالية أدى إلى تقويض الحرَف القديمة وازدياد وتائر عملية الخراب في أوساط الفلاحين.

إن قيام الصناعات الرأسمالية في البلقان، تحقق في ظلّ المنافسة القويّة. هذا إلى جانب الفقر والتخلّف العام، اللذين أعاقا الدول البلقانية من إقامة بنى اقتصادية قوية بمعزل عن الرأسمال الأجنبي.

من هنا نرى أن عملية التصنيع في البلقان عرفت أولى خطواتها أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

إنّ تطوّر الرأسمالية في منطقة البلقان استدعى قيام تغييرات جدية في البنية الطبقية للمجتمع البلقاني، فنشأت وقويت البرجوازية التجارية الصناعية والمصرفية من جهة، والطبقة العمالية من جهة أخرى. وهنا يمكن الحديث عن تشكّل طبقتين أساسيّتين في المجتمع البلقاني الحديث. وان الأكثرية الساحقة من السكان اعتبرت في عداد الفلاحين والبرجوازية الصغيرة الناشئة في المدن. وتطوّر الرأسمالية أدى إلى ازدياد التناقضات في

* أستاذ في الجامعة اللبنانيّة، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الفرع الأول، قسم التاريخ.

القرى، وانتشار عملية نهب أراضي الفلاحين، ولكن الاقتصاد الفلاحي لم ينقرض.

إن التغييرات التي طرأت على الصعيد الاقتصادي والبنية الطبقيـة للمجتمع البلقـاني وجدت إنعكاساً لها في الحياة السياسية في البلقان. فقـد تأسّسـت الـدول البلقانيـة الملكيـة، وتشكلت الأحـزاب السياسـية، وتماسكت الديمقراطيـة البرجوازيـة وظهـرت الحركـات العمالية والسياسية التي استوعبت الفئات الفلاحية في نضالها من أجل الأرض، وهـذا كـان يقود إلى النضال الدائم من أجل السلطة. إن التنوّع الاجتماعي الذي عرفه المجتمع البلقـاني أدى إلى تعـدد الأحـزاب والحركـات السياسـية وتناحرهـا فيمـا بينهـا. وأصبحـت الحيـاة السياسية حافلة بالصراعات من أجل الحكم والسلطة، مستخدمةً أعمال العنف والدسـائس والفساد والفوضى والعزل من الخدمة وغير ذلك.

وتعقدت الأوضاع من الناحية القومية، وطرحـت، بأشكال متفاوتـة، أمـام الـدول البلقانية مسألة إنجاز تحرير وتوحيد ما تبقى من شعوبها تحت سلطة أجنبية. وإنّ حـلّ هـذه المسألة كان يتمّ التفتيش عنه بإظهار أقصى ما يمكن من الأطماع التي كانت تباعد بين هذه الدول وتزيد من تناقضاتها في المنطقة.

وشمل التغيير الأوضاع العالميّة أيضاً. إذ قامت على بعض أجزاء الامبراطوريـة العثمانية والدويلات البلقانية التابعة لها، دول بلقانية كبيرة مستقلّة مثـل: رومانيا، صربيـا، اليونا، بلغاريا والجبل الأسود. وإن عدوّ هذه الـدول في معركتهـا مـن أجـل إنجـاز تحررهـا وتوحدها لم يعد فقط الأمبراطورية العثمانية (التي ضعف دورها بعد المشـكلة الشـرقية مـن ١٨٧٥-١٨٧٨)، وإنّما في عداد الطامعين واصحاب المصالح في منطقة البلقان برز بصورة قوية دور امبراطورية النمسا المجر. فقد وطدت سلطتها على النصف الغربي من شبه جزيرة البلقان وبدأت بإعداد العدة لتوسيع اعتداءاتها فيما بعد.

وهنا يأتي دور الضغط الاقتصـادي والسياسي للنمسـا - المجر على صربيـا. إذ ان الملك ميلان، نتيجة عدم رضائه عن السياسة الروسية في منطقة البلقان، خاصة من معـاهدة سان ستفانو، بدأ بتطبيق سياسة التقـارب وحتـى الخضـوع للنمسـا - المجـر. ومنـذ توقيـع معاهدة برلين أعلن موافقته على ربط شبكة الخطوط الحديدية النمساوية - المجرية ببلغـراد، وكان مجبراً في السنوات الثلاث اللاحقة على أن يمـدّ خـط حديـد بلغـراد نيـش. بعدهـا تمّ

توقيع اتفاق بين صربيا والنمسا - المجر ينصّ على تعهّد النمسا - المجر أن تمدّ خلال ثـلاث سنوات خط بودابست زيمون حتى الحدود الصربية. وتقـوم صربيـا بوصلهـا بمدينـة نيـش، على أن يخرج منها خطان أحدهما من نيش الى الحدود الصربية البلغاريـة باتجـاه الآستانة، وثانيهما من نيش إلى فرانيا فالحدود الصربية التركية باتجاه سولون[١].

الخطوة الثانية التي قامت بها صربيا على صعيـد سياستها الخارجية، كـانت توقيـع معاهدة تجارية، إتحاد جمركي واتفـاق سياسـي سري مع فينـا. فـتراجعت عـن مطالبهـا بالبوسنة والهرسك وسنجق نوفي بازار. وتعهدت بموجب هذا الاتفاق عدم عقد أي اتفـاق مع أي دولة دون التفـاهم مـع امبراطوريـة النمسـا - المجـر. وبدورهـا، قـامت امبراطوريـة الدانوب بإعلان عدم معارضتها لأيّ توسع قد تقوم به صربيا من الجهة الجنوبيـة الشـرقية، ولكن بشرط أن لا يكون ذلك على حساب البوسـنة - الهرسـك أو سـنجق نـوفي بـازار، وإنّمـا علـى أراضـي مكدونيـا. أضـف إلى ذلـك، أن ساسـة فينـا وعـدوا بدعـم أسـرة أوبرينوفيتش الحاكمة في صربيا[٢].

إنّ توجهـات الملـك ميـلان النمسـاوية، وجـدت انعكاسـاً لهـا في السياسـة القوميـة لصربيا. فقد تخلى عن الجزئين الغربي والجنوبي الغربـي مـن شبه جزيـرة البلقـان، بمـا فيـه البوسنة والهرسك وسنجق نوفي بازار لسيطرة النمسا - المجر، ووجه أنظاره باتجـاه الشـرق والجنوب الشرقي. ويمكـن ملاحظـة هـذا منـذ العـام ١٨٨٢، عندمـا قـامت الانتفاضـة في البوسنة والهرسك ضد الاحتلال النمسـاوي - المجـري. فـإنّ سياسـة الملـك ميـلان الممالئـة للنمسا، اتخذت موقفاً بعدم دعم الانتفاضة، التي لاقت العزلة في هـذا الجـزء مـن الأراضـي

(١) معاهدات واتفاقات بين صربيا والدول الأخرى منذ إعلان الدولة حتى ١ كانون الثاني ١٨٨٦، بلغراد ١٨٨٧، ص ٦-٢٠؛ سـتفانوفا، **اتفاقـات ومعـاهدات دوليـة (١٦٤٨-١٩١٨)**، صوفيا، ١٩٥٨، ص ١٦٩.

(٢) غرور ياكشيتش، **كتابات تاريخية حول تاريخ صربيا الحديث فيما يتعلّق بتنازل الملك ميلان، وغيرها من المسائل**، بلغراد، ١٩٥٩، ص ٧٩-٨٠.

المحتلّة[١].

بتوجه السياسة القومية الصربية نحو الشرق والجنوب الشرقي، أخذت الفئة الحاكمة الصربية دعم الشعب البلغاري في معركته من أجل التحرر والوحدة الوطنية.

بدأت منطقة الروملي الشرقي، التي أعطاها مؤتمر برلين الحكم الذاتي، بالعمل للإنضمام إلى بلغاريا، إلى أن تحقق ذلك عام ١٨٨٥. وهذا لم يرق للملك ميلان، الذي تخلّى عن أطماعه في الجزئين الغربي والجنوبي الغربي للنمسا، وأعلن رفضه للإتحاد الحاصل بين جزئي بلغاريا. من هنا فإنّ العلاقات الصربية – البلغارية وصلت إلى أوج تنافرها في الثمانينات. وزاد هذا التنافر قدوم بعض الهاربين الصرب إلى بلغاريا بزعامة نيقولا باشيتش، بعد القضاء على انتفاضة تيموش في صربيا[٢].

إنّ اتحاد إمارة بلغاريا مع الروملي الشرقي، اعتبره الملك ميلان وحكومته خرقاً لمبدأ توازن القوى في البلقان وذريعة لشنّ الحرب على بلغاريا. فقد كان يأمل بإحراز النصر واقتطاع فيدين (Vidin) وغيرها من المناطق البلغارية، وفي الوقت نفسه أن يحوّل أنظار الشعب الصربي عن مشاكله الداخلية. لكن المخططات الصربية لم يقدر لها النجاح، فقد هبّ الشعب البلغاري إلى الدفاع عن قضيته المقدسة حماية الإتحاد. فهزمت الجيوش الصربية في سليفنيتسا (Slivnista)، دراغومان (Dragoman) وبيروت (Pirot)، وتوقفت الأعمال الحربية بفضل الوساطة النمساوية المجرية، وتمّ توقيع اتفاق بوخارست في ١٩ شباط ١٨٨٦ الذي أعاد الأوضاع على الحدود إلى ما كانت عليه قبل اندلاع الأعمال الحربية بين البلدين[٣].

(١) كريستو مانتشيف، **مسائل السياسة الخارجية الصربية في نهاية القرن التاسع عشر (١٨٨٩–١٨٩٣)**، دراسات بلقانية رقم ١٢، صوفيا، ١٩٧٦، ص ٦٠–٩٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٦–٦٧.

(٣) ي. ميتيف، **الدول الكبرى ووحدة بلغاريا**، دراسات تاريخية، الجزء الأول، صوفيا ١٩٥٥، ص ١١٨–١١٩)؛ إ.ك.، **الحروب البلغارية الصربية خلال عام ١٨٨٥**، صوفيا ١٨٨٨؛ ستيفانوفا، مصدر سابق، ص ١٧٠–١٧١.

فاتحاد بلغاريا يضع حلّ المسألتين القومية البلغارية والإقليمية بصورة جزئية، وهذا نظرت إليه الدول البلقانية الأخرى بعين الحسد. فالإخلال "بالتوازن البلقاني" "يضرّ" باليونان أيضاً، إذ كان في أساس سياسة اليونان الداخلية برنامج "الأفكار العظيمة" "Megali idea". فبعد حصولها على تساليا (سالونيك) ومنطقة أرتا (Arta)، فتحت شهوة أطماعها باتجاه مكدونيا[١].

واعتبرت كل من أثينا وبلغراد اتحاد بلغاريا، بأنه يخلّ "بالتوازن البلقاني" ويهدد أطماعهما في تراقيا ومقدونيا. فقامتا بإعلان التعبئة العامة في جيوشهما. وطلبت حكومة ديليانيس من تركيا إعادة الوضع الى ما كان عليه، وإلا فإن اليونان ستدخل إيبير (Epir) ومكدونيا (Macedoine)، لزيادة أراضيها بشكل يتناسب والزيادة البلغارية. إلا أن انتصار بلغاريا في حربها مع صربيا جعل هذه المطامع غير ممكنة التحقق في الوقت الحالي. كما ان انكلترا كانت تهدد بحصار اليونان في حال مهاجمتها لتركيا. لذا، فإنّ اليونان كانت مجبرة على وقف مخططاتها وتجميدها[٢].

وبعكس اليونان وصربيا، لم يعلن الجبل الأسود معارضته وحافظ على الحياد. لكن الأمير نيقولا كان يرغب في أن تقوم القوى العظمى بممارسة الضغوطات على تركيا لتقديم المزيد من التنازلات أمام الدول البلقانية الأخرى، ومنها الجبل الأسود. فقد عملت دبلوماسيته على الاستفادة من الأوضاع الموجودة للوصول إلى إضافات جديدة في مساحة أراضيه باتجاه البانيا وسنجق نوفي بازار. وفي حمى وطيس الحرب الصربية – البلغارية، صرّح الأمير نيقولا أن صربيا أقرب إليه من بلغاريا، فعمل على تشكيل لجنة لجمع المساعدات لجرحى الحرب من الجنود الصرب، ولكن تستينه (عاصمته)، رسمياً حافظت

(١) ن. دانوفا، N. DANOVA, *Sur le problème des rapports bulgaro-grecs pendant le dernier quart du XIXè siècle*، صوفيا ١٩٧٦، دراسات بلقانية رقم ١٢، ص ٩٤–١٣٧.

(٢) لطفي المعوش، **المسألة القومية في علاقات الدول البلقانية من ١٨٧٨ – ١٩٠٩**، صوفيا، باللغة البلغارية؛

E. DRIAULT, M. L. HERITIER, *Histoire diplomatique de la Grèce depuis 1821 à nos jours*, T.IV, Paris, 1926, pp. 202-242.

على موقف المراقب[١].

من بين الدول القومية البلقانية، احتفظت رومانيا بموقف مؤيّد لاتحاد بلغاريا، فأوقفت الحكومة الرومانية التحركات العسكرية التي سبق إقرارها من قبل، لكي تثير شكوك بلغاريا. واستقبلت أنباء الاتحاد بصورة ودية لأنها كانت تأمل استقرار أوضاع العرش البلغاري، للتخلص من خطر وقوع مشكلة في الأسرة الحاكمة.

وقد حرص الملك ميلان على الاستعداد لبدء الهجوم على بلغاريا، فطالب الحكومة الرومانية باتخاذ إجراءات عسكرية مماثلة. وعرض على رومانيا احتلال سيليسترا والخط الممتد من روسه إلى فارنا.

وتحرّكت أثينا على خط التقارب مع رومانيا على قاعدة العداء لبلغاريا. لكن الحكومة الرومانية رفضت المقترحات الصربية، وكذبت رسمياً الإشاعات القائلة بالاتفاق مع صربيا واليونان. تأكدت هذه المواقف بتصريح رئيس الوزراء الروماني برتيانو في فينا وبرلين أثناء زيارة قام بها في النصف الثاني من أيلول، من أنه ليس لرومانيا أية نوايا عدوانية نحو بلغاريا وهي تؤيد التقارب معها[٢].

إنّ ما يميز السياسة الخارجية الرومانية في نهاية القرن التاسع عشر، هي الابتعاد عن الروسيا والتقارب مع النمسا المجر. فالأوساط الحاكمة الرومانية التي أعلنت استياءها من مقررات معاهدة سان استيفانو ومؤتمر برلين، التي حرمتها من بسارابيا الجنوبية بإعطائها للروسيا. ومقابل ذلك حصلت على شمالي دبروجا، وطرحت انتقادات، بأن هذه المنطقة لا تعرف السكان الرومان. وازدادت التناقضات الرومانية الروسية بسبب المنافسة على الأسواق الخارجية (المنافسة في تجارة الحبوب). ومن جهة أخرى، فإن النمسا – المجر

---

(١) م. تشوروفيتش، **تشكيل الجمعيات المساهمة في الجبل الأسود حتى القرن العشرين**، دراسات تاريخية، ٣-٤، تيتوغراد، ١٩٥٩، ص ٨٢-٩٥.

(٢) إستاتيلوفا، **العلاقات البلغارية – الرومانية بعد قيام إمارة بلغاريا (١٨٧٩-١٨٨٦)**، دراسات بلقانية، ١٢، صوفيا، ١٩٧٦، ص ٥٢-٥٣؛

N. CIACHIR, *La conclusion de la paix de Bucarest en 1886 au lendemain des événements balcaniques de 1885-1886,* RDESEE, T.III, 1965, N° 3-4, p. 568.

وألمانيا كانتا تبذلان الجهود لكسب رومانيا وتسخيرها في مخططاتهما المعادية للروسيا. كل هذا ساعد في توجيه السياسة الخارجية الرومانية لتتحول من حليف للروسيا، إلى عضو في التحالف النمساوي – الالماني عندما قامت حكومة برتيانو، خفية عن البرلمان والشعب في عام ١٨٨٣، بعقد اتفاق للتحالف مع النمسا–المجر ودخلت في التحالف الثلاثي (المانيا، النمسا–المجر، وإيطاليا) المشكّل حديثاً[١].

إن سياسة التقارب والتحالف مع النمسا–المجر ومعاداة حركة التحرر الرومانية في ترانسلفانيا، كانت تعني التخلي عن منطقة ترانسلفانيا والتنكر لمواطنيها[٢]. فقد كانت تطمح لاكتساب أراضٍ جديدة في بسارابيا على حساب الروسيا. لقد تبين أنه وراء هذه السياسة كان يقف الملك كارول نفسه، يساعده في ذلك أكثرية زعماء حزب المحافظين من أصحاب الميول الألمانية. أما الحزب الليبرالي فقد اتخذ مواقف أكثر تحفظاً، ولكنه بدوره كان يؤيّد التخلّي عن ترانسلفانيا للنمسا–المجر وتوجيه الأطماع نحو الشرق.

إنّ سياسة رومانيا الخارجية، كان لها انعكاسات مباشرة على الأحداث في منطقة البلقان. فهي في أكثر الأحيان كانت تعتمد سياسة الانتظار والترقب. وفي زمن المشكلة الشرقية (١٨٨٥-١٨٨٦)، وبطلب من النمسا–المجر، أرسلت بعض الفرق العسكرية إلى الحدود الروسية، بهدف المناوشة في حال وقوع حرب مع حلفائها من التحالف الثلاثي، ومن ثمّ لتعبر هذه الجيوش إلى بلغاريا[٣].

بعد اتحاد بلغاريا و"حل" المسألة القومية البلغارية في عام ١٨٨٦، أصبحت مكدونيا موضوعاً أساسياً للتجاذبات بين الدول البلقانية. فالحكومة البلغارية لم تكن في وارد تحرير ما تبقى من البلغار الموجودين تحت سلطة غريبة بسبب إمكانياتها المحدودة. لذا، فإنّها كانت تصرّ على تنفيذ الإصلاحات التي أقرّ بها مؤتمر برلين. وحاولت عن طريق التفاهم

---

(١) س. ديمتروف، ك. مانتشيف، **تاريخ الشعوب البلقانية**، الجزء ١، صوفيا ١٩٧٥، ص ١١٠.

(٢) غ. باربالوف، **رومانيا وحركة التحرر الوطني في ترانسلفانيا في نهاية القرن التاسع عشر**، دراسات بلقانية، ١٢، صوفيا، ١٩٧٦، ص ١٣٩-١٦٤.

(٣) N. CIACHIR، مرجع سابق، ص ٥٧٣.

والمباحثات مع تركيا لتساعد في قيام ظروف طبيعية أمام نشاط المؤسّسات الدينية والثقافية البلغارية (الإكساركية والمدارس). وقد قاد مثل هذه السياسة ستيفان ستامبولوف، الـذي، بسبب سوء علاقاته مع الروسيا، توجّـه ليحظى بدعم السلطان كحليف لبلغاريا. عبر سياسة التقارب هذه، كان يأمل بتحقيق انجازات للمؤسسات الدينية والتعليمية البلغارية في مكدونيا وتراقيا. وبالفعل، تحققت بعض النجاحات في هذا المجال: تحسنت ظروف عمل الإكساركية، بتعيين أعضاء جدد من المتروبوليت البلغار في سكوبيا وأوهريد والمساعدة في قضية التربية والتعليم[1].

وبالرغم من الصعوبات التي كان يثيرها الأتراك ومنافسة الدعايات اليونانية والصربية والرومانية بعد عام ١٨٧٠، فإنّ عدد المدارس البلغارية كان في إزدياد مستمر في المدن والقرى التي يعيش بها السكان البلغار. فالمؤسّسات التابعة للكنيسة المستقلة ساعدت في افتتاح مدارس جديدة. فحتى قيام حروب البلقان كانت توجد في مكدونيا وأدرنة ١٣٧٣ مدرسة بلغارية (منها ١٣ مدرسة ثانوية، ٨٧ مدرسة تكميلية و١٢٧٣ مدرسة ابتدائية)، يعمل فيها ٢٢٦٦ مدرّساً ويتعلّم فيها ٧٨٨٥٠ تلميذاً، العدد الأكبر من هذه المدارس كان في ولايات مكدونية (بيتوليا ٣٧٠ مدرسة فيها ٢٤٣٠٢ تلميذاً)، سكوبيا (١٢٤٢ مدرسةً فيها ١٤٣٣٤ تلميذاً)، وسولون (٤٨٧ مدرسة فيها ٢٥٧٣٢ تلميذاً)[2].

---

(١) ب. بوجينوف، **النشاط الثقافي البلغاري في مكدونيا وأدرنة وتراقيا (١٨٧٨–١٨٨٥)**، منشورات معهد التاريخ، صوفيا ١٩٨١، ص ٥–٣٩؛ س. مكدونسكي، **حركة الثقافة القوميّة البلغارية في مكدونيا (١٨٣٠–١٨٩٣)**، صوفيا ١٩٧٤؛ أ. بانتيف، **إنكلترا في مواجهة الروسيا في البلقان (١٨٧٩–١٨٩٤)**، صوفيا ١٩٧٢، ص ٢٤٦، ٢٥٩–٢٧٠؛ ستاتيلوفا، **دبلوماسية إمارة بلغاريا (١٨٧٩–١٨٨٦)**، صوفيا، ١٩٧٩، ص ١٣٨–١٧٩؛
V. BOZINOV, "L'Instruction bulgare en Macedoine et en Thrace d'Arianople (1878-1903)", Etudes Historiques 8, 1978, pp. 255-273.
ت. فلاخوف، **العلاقات بين الأقطار البلقانية والدول الامبريالية عشية حروب البلقان**، أعمال المؤتمر الأول للجمعية التاريخية البلغارية، المجلد الأول، صوفيا ١٩٧٢، ص ٥٤٤–٥٤٨.

(٢) ف. بوجينوف، **الثقافة البلغارية في مكدونيا وتراقية أدرنة (١٨٧٨–١٩١٣)**، صوفيا، ١٩٨٢، ص ٢٥٤.

إنّ هذا كلّه كان يشغل بال الدول البلقانية الأخرى. لأنّه برأي اليونان وصربيا إذا استمرّت الأوضاع تتطوّر بصورة طبيعيّة، فإنهم سيفقدون أي أمل في مكدونيا. لهذا فإنّ الهدف الذي سيعملان على أساسه فيما بعد سيكون بتغيير مجرى الأحداث الطبيعية. فجوهر سياسة بلغراد وأثينا كان يعتمد على عدم السماح باتحاد مكدونيا مع بلغاريا. وبالتالي فقد أعلنتا موقفهما المعارض بإعطائها الحكم الذاتي، واقترحتا تقسيمها – مكدونيا – إلى دوائر نفوذ، لأنه في حال سقوط الأمبراطورية العثمانية، فإن هذه الدوائر ستتبع أوتوماتيكياً الدول التي تتبعها (اليونان، صربيا وبلغاريا)[1].

وبدلاً من النضال المشترك ضد العدو القومي لشعوب البلقان، فإنّه وبفضل الأوساط الحاكمة الصربية والبلغارية كانت العلاقات عدوانية. فبعد الحرب الصربية البلغارية، استمرّت الاعتداءات الصربية على بلغاريا والشعب البلغاري، وتحت تأثير هذه الأجواء قامت عام ١٨٨٦ جمعية "القديس سافا" كمنظمة تعمل ضد الإكساركية البلغارية في مكدونيا وتقود الدعاية الصربية المعادية للبلغار. ونشرت هذه الجمعية العديد من الكتب والمنشورات، منها: تاريخ بلغرة شبه جزيرة البلقان، الذي أرسل هديّةً إلى المدارس والمؤسسات التعليمية والمكتبات والأشخاص[2].

وزمن الوصاية الصربية (١٨٨٩–١٨٩٣)، فإنّ الحزب ذا الميول النمساوية إزيح عن المسرح السياسي. وازداد تأثير حزبَي الراديكاليين والليبراليين، اللذين كانا يعبّران في برنامجهما للسياسة الخارجية عن ضرورة توحيد الشعوب البلقانية، بصفتها حليفة تاريخية وطبيعية لصربيا. ونتيجة هذا البرنامج تحسّنت العلاقات الصربية مع الجبل الأسود. وخلال عام ١٨٩٠ زار غافروفوكوفيتش ، وزير خارجيّة الجبل الأسود، بلغراد وأجرى محادثات مع يوفان ريستش ونيقولا باشيتش. واتفقا على التعاون بين البلدين في المجال القومي – السياسي في أوساط الصرب الخاضعين للسلطة التركية، في كوسوفو وميتوهيا وسنجق

---

(١) ك. مانتشيف، "مسائل السياسة الخارجية الصربية في نهاية القرن التاسع عشر (١٨٨٩–١٨٩٣)"، في: **حركات التحرر الوطني البلقانية في نهاية القرن التاسع عشر**، دراسات بلقانية، ١٢، صوفيا ١٩٧٦، ص ٧٩–٨١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٧.

نوفي بازار. واتخذت الدولتان الاحتياطات اللازمة لاختيار صربي في مركز المتروبوليت في بريزرن، وسيعملان سوياً في المجال التعليمي الثقافي وفي توسيع نشاطهما الدعائي في أوساط الصرب وغيرهم[1].

ولكنّ العلاقات الصربية البلغارية بقيت تسيطر عليها أجواء العداء. وإن إجراءات تقوية الجيش الصربي وتسليحه وإعادة تنظيمه خاصة في مدينة بيروت (Pirot) كانت تعتبره الأوساط الحاكمة البلغارية محاولة صربية للاستعداد لشن الحرب ضد بلغاريا. وفي بلغراد أيضاً سرت شائعات مفادها أن بلغاريا تأخذ استعداداتها لمهاجمة صربيا. أضف إلى هذا أنّه عندما بدأت الحكومة الصربية بتحويل سياستها نحو الروسيا، فإنّ الذين وصلوا إلى السلطة في بلغاريا كانوا من أشدّ المعادين للروسيا، ممّا دفع العديد من أنصار الروسيا إلى اللجوء إلى بلغراد.

إزدادت المنافسة بين هذين البلدين وفي بعض مناطق تركيا الأوروبية، وكان تعيين مطارنة بلغار في سكوبيا، وأوهريد سنة ١٨٩٠ استدعى قيام حركات جدية في صربيا. فقامت الحكومة الصربية بالتوسط لدى بطريرك استانبول من أجل تعيين مطران صربي بديل في كل من سكوبيا وبريزرن أو احتمال تأسيس بطريركية صربية في إيبك (Ipek). وفي الوقت نفسه، حصل تعاون بين صربيا والجبل الأسود للتنسيق السياسي المتبادل في سنجق نوفي بازار، كوسوفو وميتوهيا وفي شمالي مكدونيا. إنّ الهدف الأساسي للسياسة الصربية من تعيين مطارنة صرب كان بغاية فتح مدارس صربية، وللقيام بنشاطات تعليمية وثقافية لتقوية الدعاية والنفوذ الصربي في هذه الأوساط[2].

إنّ أهداف سياسة البرجوازية الصربية لقيام دولة كبرى عن طريق توسيع حدود الدولة الصربية إلى الجنوب نحو وادي نهر فردار (Verdar)، ولكن هذا يقتضي سلخ المواطنية البلغارية عن سكان هذه المناطق، والعمل على احتواء حركة التحرّر الوطنية لدى السكان في مناطق تركيا الأوروبية. وهذا يفسّر الجهود المبذولة من أجل فتح مدارس

(١) ك. مانتشيف، "مسائل السياسة الخارجية الصربية..."، ص ٧٧-٧٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٩-٨٠.

صربية، إصدار صحف باللغة الصربية (صحيفة تساريغراد من عام ١٨٩٥-١٩٠٩، وصحيفة فردار من العام ١٩٠٨)، وتأسيس الجمعيات الثقافية (القديس سافا)، تنطق باسمها صحيفة "براتستفو" وجمعية "الملكة ليوبيتسا" "كولو سربسكي سسترا"، "نارودنا أوتبرانا"، التي كانت تشرف عليها وتديرها وزارة الثقافة في بلغراد، وبعدها من قبل قسم خاص في وزارة الخارجيّة[1]. وتوجهت الدعاية الصربية نحو شمالي غربي وشمالي مكدونيا (ولاية كوسوفو سنجق سكوبيا وولاية بيتوليا)، وإلى الجنوب تصل حتى سولون، سيار وبتوليا... وقام القسم الخاص في وزارة الخارجية بانشاء قنصليات صربية في سكوبيا سولون، بيتوليا وسيار وغيرها من المناطق التي لا يوجد بها مواطنون صرب.

وصرفت المبالغ الطائلة من خزينة الدولة: خلال عام ١٨٩٨ صرفت ٥٢٧ ٦١٧ ديناراً. وفي العام التالي ارتفع المبلغ إلى ٦٤٦ ٦٨٣ ديناراً. وبمساعدة الباب العالي، الذي كان يعتمد سياسة "فرّق تسُد" تمكّنت السياسة الصربية من تحقيق بعض النجاحات في مجال التعليم. فقد موّلت صربيا ٢١٧ مدرسة (تكميلية وابتدائية) تضمّ ٤٥٩ مدرّساً و٩١٧٩ تلميذاً. وخلال عام ١٩٠٤ موّلت ٧ مدارس تكميليّة تشمل ٦٧ مدرّساً و٢١٢ تلميذاً[2].

وعلى اساس الدعاية المعادية لبلغاريا، قامت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين السياسة القومية اليونانية التي كانت تهدف إلى إقامة "اليونان العظمى" التي يحدّها من الشمال الأراضي الممتدة من خط يبدأ من ستروغا ويمرّ إلى الشمال من بحيرة أوهريد، ويسير باتجاه الحدود الألبانية، فيقطع نهر فردار عند كاتشانيك، يمرّ بكيوستنديل ويتابع إلى جبال ستارا بلانينا حتى البحر الأسود. هذا المشروع لاقى تأييداً واسعاً في

(١) ل. دوكليستيك، **العلاقات الصربية المكدونية في القرن التاسع عشر حتى ١٨٩٧**، سكوبيا ١٩٧٣، ص ٢٨٠-٢٨٥.

(٢) إ. م. يوفانوفيتش، **صربيا الجنوبية في نهاية القرن الثامن عشر حتى التحرير، الشعب الصربي في القرن التاسع عشر**، الكتاب السادس عشر، بيوغراد، دون تاريخ، ص ٧٨، ٧٩ و١٣٩.

أوساط مختلف التنظيمات الوطنيّة والقومية التي تطمح إلى توسيع انتشار الثقافة اليونانيـة في أوساط الشباب والجيش(١).

مشروع آخر للدولة اليونانية، طرحه تريكوبيس، الذي يمكن تصنيفه بالمعتدل، مقارنةً مع الطروحات القوميّة الجديدة التي عرفتها شبه جزيرة البلقان. وبحسب هذا البرنامج، فإنّ الحدود الشمالية لليونان يجب أن تبدأ من دراتش على البحر الأدرياتيكي وتمتد إلى الشمال من سيار وتصل إلى بحر إيجه بعد أن تضمّ بيتوليا وأوهريد(٢).

ومن أجل تحقيق الأطماع اليونانيّة في مكدونيا، فإنّ العقبة الكبرى في وجه هذا المشروع كانت الوعي القومي البلغاري لدى السكان فيها. ومن أجل تغيير الطابع القومي هناك لمصلحة اليونان، جرى استخدام أجهزة البطريركية في استانبول، ومختلف الجمعيات الهلينية (سيلوغوسي) التي كانت بتمويل وإدارة أثينا. وقد اعتبر يونانيين كل المسيحيين وبمن فيهم أيضاً البلغار والألبان الذين كانوا يخضعون للبطريركية اليونانية في استانبول. وإنّ جهود البطريركية اليونانية في استانبول، لتدعيم نفوذها في أوساط المسيحيين في تركيا الأوروبية، توافقت مع أطماع الهلينية؛ من أجل هذا، فإن حكومة أثينا كانت تدعمها عن كثب.

أكثر الجمعيات الهلينية خلال الثمانينات، كانت "جمعية نشر التعليم اليوناني" التي كانت تهدف إلى نشر وتدعيم مواقف الهلينية في تركيا الأوروبية. فقامت بجمع الإشتراكات من أعضائها وتبرّعات الميسورين ومنها بشكل خاص إعانات الحكومة اليونانية، التي فتحت ودعمت المدارس في مكدونيا، وأصدرت المنشورات والمطبوعات التي تبشّر بالدعاية اليونانية، موحدةً جهودها مع مبادرات البطريركية هناك من أجل مواجهة الحركة القومية والإكساركية البلغارية فيها. حتى أواسط الثمانينات كان الهلينيون يمولون مئات المدارس في مكدونيا منها ثلاث مدارس ثانوية ومعهد ديني. أما أعضاء جمعية نشر التعليم اليوناني فقد وصل عدد أعضائها إلى ١٤٠٠ عضو برأسمال يصل إلى ١٧٠٠٠٠٠

(١) ن. دانوفا، مرجع سابق، ص ١٠٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٥.

دراخما، حيث قدمت حكومة تيكوبيس سنوياً مبلغ ٧٠٠ ألف دراخما، وأنشأت لجنة خاصة تقوم بنشر الدعاية اليونانية في مكدونيا مستخدمةً الإعانات الرسمية(١).

استوعبت الدعاية اليونانية ٢٢٧ مدرسةً يعمل فيها ٣٧٩ مدرّساً، وتضم ١٤١٩٢ تلميذاً إلى جانب ٣٧ مركزاً ثقافياً، انتشرت هذه المدارس في المناطق الشمالية لولايتَي سولون وبيتوليا اللتين تعتبرهما يونانيّتين(٢).

إنّ التوجهات المعادية لبلغاريا، كانت قاسماً مشتركاً في سياسة كل من صربيا واليونان في مكدونيا، إلى جانب التقائهما على تقسيمها إلى دوائر نفوذ، مما أفسح في المجال لإجراء المباحثات بين بلغراد وأثينا للعمل المشترك من أجل تحقيق أهدافهما. وبدأت عام ١٨٩٠ المباحثات حيث تمّ الاتفاق على أن يعترف بجنوبي مكدونيا دائرة نفوذ يونانية، وشمالها صربية ولكن وسطها (وادي نهر ستروما ومستا، نفروكوب، ملنيك، بريليب، كروشوفو، بيتوليا كوستور، ليرين وغيرها بقيت "غير مقسّمة"، لأنّها كانت مدار أطماع الجميع. واستمرّت المباحثات أكثر من سنتين (١٨٩٠-١٨٩٢) ولكن لم يتمّ التوصّل لأي اتفاق(٣).

بالرغم من بعض التناقضات فيما بينهما، فإنّهما وحّدتا جهودهما ضد النشاط البلغاري في مكدونيا، الدعاية الصربية، حاولت بكل امكانياتها زرع "الفكرة الصربية" في مكدونيا، أما السياسي الصربي ورجل الدولة ستويان نوفاكوفيتش فاعتبر أن "المكدونية" هي حليف الفكرة الصربية ومدخل لصربنة المكدونيين البلغار(٤). والهلينيون بدورهم، يبرهنون أن السكان المسيحيين في مكدونيا وألبانيا هم يونانيون. وبهذا فإنهم يطمعون

(١) فل. جورجيفتش، **صربيا واليونان (١٨٩١-١٨٩٣)**، بيوغراد، ١٩٢٣، ص ٨٣، ١٠٣-١٠٦.

(٢) St. Papadopoulos, "Ecoles et Associations grecques dans la Macedoine du Nord durant le dernier siècle de la domination turque", *Balkan Studies*, Vol.III, N°2, Thessaloniki, 1962, pp. 397-442

(٣) ف. دجورجيفتش، المرجع المذكور، ص ١٤-٢٠، ١٤٥ وما بعدها.

(٤) خر. خريستوف، "المكدونية كمذهب سياسي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين"، في: **المجلة التاريخية**، ١٩٧٩، عدد ٣، ص ٢٣-٤٠.

لتدعيم مواقع الهلينية في مكدونيـا وتراقيـا، فقدمت صربيـا جنوبي مكدونيـا دائرة نفـوذ للدعاية اليونانية، بالمقابل فإن اليونان تدعم الدعاية الصربية في مناطق الشـمال من بريلب وكروشوفو، واتفقت الدولتان علـى العمـل المشـترك مـن أجـل اسـتئصال الوعـي القومـي البلغاري من مكدونيا.

بعد مؤتمر برلين، بدأت الحكومة الرومانية بإيلاء اهتمامها لقضايا تركيـا الأوروبيـة. تجدر الإشارة هنا، إلى أن هذه الحكومة لم تهتم بمصير السـكان الرومـان في منـاطق تخضـع لأمبراطورية النمسا–المجر: مثل ترانسلفانيا وبانات، وهذا يمكن تفسيره بعلاقـات التحـالف التي تربط رومانيا مع التحالف الثلاثي والنمسـا – المجر عضـو في هـذا التحـالف. وبحجـة الدفاع عن السكان الرومان في مكدونيا وإيبير (Epir) بدأت حكومة بوخارسـت بتمويـل ونشر دعاية واسعة في مكدونيا وإيبـير تهـدف إلى أعطـاء الإدارة الذاتيـة الثقافيـة والدينيـة للسكان الكوتسوفلاخ، فقد صرّحت الأوساط الرومانيـة الحاكمـة في بوخارسـت، إنّـه في حال اختلال التوازن في الوضع في البلقـان وتوسـع بلغاريـا باتجـاه مكدونيـا، فـإنّ رومانيـا ستعلن المطالبة بالتعويض بسبب السكان الكوتسوفلاخ في تركيا الأوروبية.

عملت الدعاية الرومانية على إخراج الكوتسوفلاخ من رعاية بطريركيـة اسـتانبول، والاعتراف بهم كمجموعة قوميّة منفصلة عن اليونانيين. لأن قيام اسقفيات كوتسوفلاخية تابعة للكنيسة الرومانية، يسهل خدمة الدعاية الرومانية بصورة عامة. وخلال عـام ١٨٧٩ تأسّست جمعية ثقافية مكدونية – رومانية مهمتها تأمين المساعدة لطلاّب رومانيا في تركيـا الأوروبية[١].

لكنّ الدعاية الرومانية نجحت في تحقيق بعض شـعاراتها، ففـي عـام ١٩٠٥ اعـترف الباب العالي رسمياً، بالكوتسوفلاخ كمجموعة قوميّة منفصلـة في تركيـا الأوروبيـة، وهـذا يخلق أجواء إضافيّة من التناقضات بين القوميات والدول. لهذا، فقد وصلـت الأوضـاع إلى قطع العلاقات الدبلوماسيّة بين رومانيا واليونان.

وهكذا، فإنّ الدعاية الرومانية مثلها، كرفيقتيها، الصربيـة واليونانيـة، عرفـت بعـض

---

(١) س. ديمتروف، ك. مانتشيف، مصدر سابق، ص ٢٧٩.

النجاحات في المجال الثقافي والتربوي: عشـية انـدلاع حـروب البلقـان الأولى عـام ١٩١٢ كان لدى الكوتسوفلاخ مدرسة ثانويـة و١٠٦ مـدارس ابتدائيـة، مدرسـة تجاريـة واحـدة ومدرسة لإعداد المدرّسين ومدرسة داخلية في استانبول[١].

إن الاتجاه الأساسي والأهداف الرئيسة في السياسـة القوميـة للـدول البلقانيـة يمكـن تلخيصها على الشكل التالي: بلغاريا تعمل لتحرير وتوحيد الشعب البلغـاري علـى أسـاس الاستقلال الذاتي لمكدونيا وتراقيا. واليونان تنظر الى تقسيم التركـة العثمانيـة علـى أسـاس برنامج العظمة اليونانية في أقصى درجاته. أما صربيا فتتطلع لتحرير الصربيين وتوحيدهـم، في إطار يضـم أراضـي وسـكاناً مـن البلغـار. ورومانيـا تهـدف إلى توسـيع أراضيهـا علـى حساب بلغاريا، مقابل توسع هذه الأخيرة في مكدونيا.

يلاحظ من خلال السياسة القوميـة للـدول البلقانيـة أن هنـاك تعارضـاً في المشـاريع التوسعية لهذه الدول إلى جانب بعض النقاط التي تلتقي حولهـا سياسـة بعـض هـذه الـدول مثل: صربيا واليونان وإلى حدّ ما رومانيا، في توجهاتها المعادية لبلغاريا، وفي الموافقـة علـى عدم السماح لها بضم كـامل مكدونيـا وتراقيـا واعتمـاد دوائـر نفـوذ أو تعويـض. وتبقـى التناقضات بين صربيا واليونان في حـال اقتسـام محتمـل لمكدونيـا. بينمـا تحـدّدت السياسـة البلغارية بمعارضة أي تقسيم محتمل إلى دوائر نفـوذ أو تعويـض، وذلـك لمصلحـة اسـتقلال ذاتي يلف الأراضي البلغارية الواقعة تحـت سـلطة غريبـة، علـى أمـل ضمّهـا فيمـا بعـد إلى الدولة البلغارية.

وهكذا، فإنّ المشاريع والمخططات المعتمدة لم تكن متوازنـة وثابتـة علـى الإطـلاق، كما ان مواقف القوى السياسية في مختلف الأقطار البلقانيـة مـن المسـائل البلقانيـة لم تكـن واحدة. فحكومة استامبولوف كانت تبحـث عـن تحقيـق انتصـارات بلغاريـة علـى قـاعدة العداء الروسي وسياسة التقارب مع تركيا. إلاّ أن الحكومات المتعاقبة بعد سـقوطه كـانت تأخذ الروسيا بعين الاعتبار، وذلك من خلال مواقف اللجنة العليـا المكدونيـة في معاركهـا

---

(١) Man. Demeter, *Peybuss, Die aromunische frage. Ihre entwicklung von den urs-prungen bis zum Frieden von Bucarest /1913/ und die Haltung Osterreich-Ungarns,* Wien, Bohlau, 1974, pp. 54-77.

النضالية في مكدونيا (١٩٠٢)، التي تخلت عن مطلب الحكم الذاتي والقبول بفكرة التقسيم.

وفي صربيا تُلاحظ اختلافات جوهرية في مواقف القوى السياسية، فالحزب التقدمي [التقدميون] والملك ميلان، اعتمدوا سياسة مسايرة للنمسا، تتخلى عن البوسنة والهرسك وتتخذ مواقف معادية من بلغاريا وأراضيها. أما الراديكاليون فقد طالبوا بسياسة الاستقلال والابتعاد عن النمسا – المجر خاصة بشقها السياسي، من أجل تحرير الأراضي الصربية المحتلة وتوحيد الصرب. وشدّدوا على ضرورة اتحاد الشعوب البلقانية وإقامة التعاون مع بلغاريا والجبل الأسود، ولكنّهم لم يتخلّوا عن فكرة توسع صربيا باتجاه مكدونيا، أي نحو أراضٍ آهلة بالبلغار. فقد ربط الراديكاليون الاتفاق مع بلغاريا والجبل الأسود بمطلب تقسيم مكدونيا إلى دوائر نفوذ.

والحزب الليبرالي، بدوره، ثمّن ضرورة دعم استقلال صربيا الاقتصادي والسياسي، وتوحيد العنصر الصربي وتوقيع اتحاد جمركي مع الشعوب الشقيقة، وتوطيد أواصر الصداقة مع الحلفاء الطبيعيين والتاريخيين لصربيا[1].

وفي بداية القرن العشرين، بدأت البرجوازية الصربية بمعارضة الضغط الصربي – الألماني وأصبحت مركزاً للعديد من التحركات المناهضة من اجتماعات ومظاهرات، مؤتمرات... وتأسّست في بلغراد جمعيّة "الجنّوب السلافي" التي نظمت "امسيات لسلاف الجنوب" تحت شعار "سلاف الجنوب اتّحدوا". ونهجت البرجوازية الصربية سياسة التحرر من وصاية النمسا المجر، واتخذت التناقضات الاقتصادية والسياسية بين صربيا والنمسا أهمية خاصة، في ما سمي "بالمسألة الصربية" وطرحت بصورة محددة، مسألة توحيد شعوب سلاف الجنوب، وكيفية حصول ذلك، تحت قيادة صربيا، أو ضمن إطار إعادة تأسيس امبراطورية النمسا المجر على أساس ثلاثي أو فيدرالي. فنمت وتطورت فكرة

(١) د. دجورجيفتش، **صربيا والبلقان حوالى القرن العشرين (١٩٠٣–١٩٠٦)**، مجلد الشعوب اليوغسلافية في الحرب العالمية الأولى، الأكاديمية الصربية للعلوم والثقافة، المجلد ٦١، ص ٢١٢–٢١٨.

اليوغسلافية واعتبرت صربيا مركزاً لهذه الحركة التي بدأت تشكّل خطراً لاحقاً بالنسبة للنمسا–المجر. وبعد أن تحسن وضعها الاقتصادي بدأت صربيا باعتماد سياسة توسعية باتجاه سنجق نوفي بازار، كوسوفو وميتوهيا، شمالي البانيا ومكدونيا – مناطق تدخل في إطار سياسة النمسا–المجر التوسعية.

أما فيما يتعلق باليونان، فقد ظهر اتجاهان أساسيان: معتدل ومتطرف، يتفقان فقط على الأهداف القصوى، ويختلفان حول وسائل تحقيق هذه الأهداف. فالبرجوازية الصربية والأوساط الحاكمة في نهاية القرن التاسع عشر، تبيّن انهما يتوزعان على هذين الاتجاهين. خاصة فيما يخص السياسة الخارجية، فقلل تريكوبيس وجماعته من أهمية الثورة العفوية والأعمال غير المنظمة والمظاهرات الشعبية، واعتبروها عقبة خطرة تسبق الكارثة، في مسألة تحرير المناطق الخاضعة للسيطرة العثمانية وضمها إلى اليونان. وأكثر من هذا، فإنّه – تريكوبيس – كان منزعجاً من انتصارات حركة التحرر البلغارية في مكدونيا، لذا فإنّه حاول اكتساب عطف انكلترا وبدأ التقرب من تركيا وبعدها بدأ المحادثات مع صربيا للاتحاد معها ضد بلغاريا، أو لدراسة امكانية قيام اتحاد بلقاني لمواجهة تركيا. إنّ جميع هذه المحاولات كانت تخفي وراءها هدفاً واحداً، أن تصبح اليونان دولة حديثة وقوية، ذات جيش منظم ومرتكزات دولية ثابتة.

وبعكس تريكوبيس، فإن منافسه ديليانس، حاول استغلال حركة التحرر الوطنية ومشاعرها الوطنية العفوية، بصورة ديماغوجية. وأظهرت المعارضة عدم رغبتها في الانتظار، فأيّدت قيام جمعيات هللينية مختلفة تقوم بحملات دعائية قومية، وتتهم حكومة تريكوبيس باللامبالاة، واصفة إياه بشرطي تركيا، ومفوض انكلترا... ويجب الاعتراف أن هذه "الانتقادات كانت تجد آذاناً صاغية في بعض الأوساط اليونانية، التي تعيش مأساة إخوانها في إطار تركيا الأوروبية. ففي زمن المشكلة الشرقية (توحيد بلغاريا ١٨٨٥–١٨٨٦، المسألة الأرمنية ومشكلة كريت – ١٨٩٤–١٨٩٧)، بلغت الدعاية القومية في اليونان أقصى مراحلها، فوصل الى السلطة ديليانس[1].

(١) ن. دانوف، مصدر سابق، ص ١١٠ وما بعدها.

وهذا يمكن أن ينطبق إلى حد ما على رومانيا. المحافظون يدعون إلى التحالف مع المانيا والنمسا–المجر ضد الروسيا، بينما يتحفظ الليبراليون ويطالبون بالانتظار حتى انجلاء الموقف.

وهكذا فإنّ المسألة القومية تضع جميع الدول البلقانية في مواقف متناقضة ومتصارعةفيما بينها. وان التناقضات تتباين وتتعدد: فالجميع، وإن بدرجات متفاوتة، ضد تركيا. وصربيا ورومانيا لم تكونا راضيتين عن النمسا–المجر وان علاقاتهما مع الإمبراطورية الدانوبية كانت تحفل دائماً بالأزمات والتناقضات. ولكن رومانيا بقيت تدور في فلك التحالف الثلاثي، بينما وسعت صربيا خلافاتها مع النمسا–المجر، وان صربيا واليونان ورومانيا تلتقي على العداء لبلغاريا بسبب مسألة اقتسام "التركة العثمانية" وخاصة مكدونيا. وهنا تتضارب المصالح أيضاً بين صربيا واليونان ورومانيا في المنافسة على مكدونيا. بين الدولتين الأوليين حول اقتسام مكدونيا، وبين الأخيرتين بشأن الدعاية الرومانية في أوساط الكوتسوفلاخ فيها وفي ابيير وتساليا. حتى بين صربيا والجبل الأسود عرفت خلافات (العلاقات بين الأسرتين الحاكمتين فيهما بقيت غير واضحة، وزادها تعقيداً المنافسة الناشئة للتأثير على السكان الصرب وسلاف الجنوب الواقعين تحت سلطة أجنبية[1].

إنّ تناقض الأهداف القومية لمختلف الدول البلقانية، كان عقبة رئيسية أمام الوصول إلى اتحاد يجمع الدول البلقانية على قاعدة العداء العثماني والنمساوي المجري.

والمحاولات متعددة في هذا الاتجاه: إن كل دولة بلقانية كانت تحسب أنها ليست في وضع يسمح لها بمواجهة الإمبراطوريات الأجنبية لحل المسألة القومية لديها وبصورة منفردة عن الدول الأخرى.

ومنذ الثمانينات بدأ العديد من القادة في بلغاريا وصربيا واليونان بمدّ أواصر الصداقة

(١) ن. راجناتوفيتش، **المعارضة الراديكالية التي قام بها الأميران بيترا كرادجورجيفتش ونيقولا ضد الملك ميلان في صربيا ١٨٨٣–١٨٨٩**، المجلد التاريخي الثالث، تيتوغراد، ١٩٦٦، ص٥١٥–٥٢١.

لتحقيق التعاون والتفاهم على أساس فيدرالي.

في عام ١٨٨٧، كتب زخاري ستويانوف معبراً عن موافقته على "الاتحاد المركزي للفدراليات الشرقية في أثينا"، وضرورة قيام فدرالية بلقانية. وبعدها زار صربيا لشرح هذه الفكرة للأوساط الحاكمة الصربية. أما القائد اليوناني ليونيدس فولغاريس فقد خطط لإمكانية قيام فدرالية بلقانية يمكنها أن تضم: رومانيا، صربيا، اليونان، بلغاريا ومناطق الألبان ومكدونيا. وبرأيه، ان قيام دولة محرّرة كاملة تضم الألبان ومكدونيا يمكن أن يزيل التناقضات بين الشعوب البلقانية ويمنع تدخل القوى العظمى[1].

وفي عام ١٨٩١، بعد تخلّيه عن رئاسة الوزارة اليونانية، قام تريكوبيس بزيارة بلغراد وصوفيا ليبحث مع القادة الصربيين والبلغاريين مسألة قيام اتحاد بين الدول البلقانية. وإن أساس مقترحات تريكوبيس كان مطلب تقسيم مكدونيا إلى دوائر نفوذ، على قاعدة التفاهم بين بلغاريا، صربيا واليونان[2]. فالحكومة البلغارية، تقبلت مقترحات تريكوبيس ببرود، لأنّها من حيث المبدأ، لم توافق على هذه الفكرة، فكانت تدعم فكرة الحكم الذاتي لمكدونيا.

إن فكرة الكونفدرالية البلقانية وجدت أرضاً خصبة لها في صربيا. فالأوساط الحاكمة الصربية كانت تميل لدعم فكرة قيام اتحاد للدول البلقانية كمنطلق لتحرير الشعوب البلقانية الواقعة تحت السلطتين العثمانية والنمساوية المجرية وحل المسائل البلقانية دون تدخل الدول الكبرى. ولكنّها، بصورة مباشرة، لم تلتزم بهذا وإنّما كانت تحاول التجربة عبر مجموعة من التحركات العامة. وخلال عام ١٨٩١ بدأت في صربيا حملة إعلاميّة تدعو لقيام كونفدراليّة بلقانية[3].

إنّ فكرة قيام كونفدرالية بلقانية، بقيت رغبة ضبابية غير محددة، وان تحقيقها كان

(١) ن. دانوف، مصدر سابق، ص ١٠٣–١٠٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٣) ك. مانتشيف، مصدر سابق، ص ٨٤–٨٩؛ ف. كاريتش، **صربيا والسياسة البلقانية**، بيوغراد، ١٨٩٣.

مستحيلاً ضمن الظروف السائدة في التسعينات من القرن التاسع عشر. ومنذ البداية، بدأ التساؤل حول الدول التي تدخل في هذا الاتحاد. ودخلت محاولات لعزل بلغاريا وإبقائها خارج الكونفدرالية. ورداً على هذه المحاولات بدأت الصحافة البلغارية بالتهجم على صربيا.

إن قيام مثل هذا الاتحاد المقترح، تبين أنه كان مفيداً بالنسبة لبلغراد، في حال انهيار الأمبراطورية العثمانية أو أمبراطورية آل هابسبورغ. وفي أول مناسبة، شاركت صربيا بالتساوي مع باقي الدول البلقانية، تبعاً "لاهتماماتها الفعلية" أثناء اقتسام التركة العثمانية في البلقان. وبزوال امبراطورية النمسا-المجر ستكون مدعومةً من الاتحاد البلقاني، وهي الوحيدة التي تطمع في تركتها المحتملة في النصف الغربي من شبه جزيرة البلقان. إنّ سياسة صربيا القومية، في نهاية القرن التاسع عشر، كانت تتأثر بقيام ظروف دولية مناسبة لإضعاف وإسقاط هاتين الامبراطوريتين، ومن ثمّ ضمّ الأجزاء التي تطمح إليها.

ولكن حل المسائل البلقانية على أساس المبدأ القائل "بلاد البلقان لشعوبها"، لا يخلو من الأخطار الإضافية، خاصة وان هذا سيعطي الأفضلية لبلغاريا، ويمكن أن لا ينسجم مع الطموحات الصربية. لهذا فإنّه إلى جانب فكرة الاتحاد البلقاني على أساس تقسيم مكدونيا، بصورة مسبقة إلى دوائر نفوذ، برز اقتراح دعت اليه قيادة الحزب الراديكالي ضمن مقترحات أخرى منها "تحرير الصرب وتوحيدهم".

وفي كراس أصدره عام ١٨٩١ ستيفن رادوسلافوفيتش – بدين ينذر بأنه لا يمكن السماح لبلغاريا أن تأخذ مكدونيا، حتى ولو حصلت صربيا على البوسنة والهرسك. ومن أجل "توفير" مكدونيا لصربيا، يقترح "توحيد الصربية" تحت حماية الروسيا، التي يمكنها توحيد الشعوب الصربية تحت سلطة تاج الملوك الصرب والتي نعترف لها فقط بالأفضلية، الحماية، التفوق، والهمينة"[١].

ومع الأزمة الشرقية من ١٨٩٤إلى ١٨٩٦، تحرّكت الدبلوماسية البلقانية، لتوحيد جهود الشعوب البلقانية لمواجهة السيطرة العثمانية. فقام المير نيقولا – أمير الجبل الأسود

(١) ف. بدين، **حقيقة المعارك الأخيرة في صربيا**، بيوغراد ١٨٩١، ص ٢٣.

– عام ١٨٩٦ بزيارة بلغراد، لمناقشة القيادة الصربية في مسألة احتمال اقتسام كوسوفو وميتوهيا وسنجق نوفي بازار بين صربيا والجبل الأسود. وزار وزير حرب الجبل الأسود فوكوفيتش الاستانة، صوفيا وبلغراد. في الآستانة اقترح الجبل الأسود على السلطان فكرة التخلي عن الحكم الذاتي للألبان، لأنه كان يطمع بضم الأراضي الألبانية إلى الجبل الأسود. وفي صوفيا وبلغراد، طرح مسألة الإعداد لتقارب بلقاني وتحديد أسسه.

في أساس اقتراح الجبل الأسود تكمن فكرة تقسيم أراضي تركيا الأوروبية على الدول البلقانية، وفي صميمها ولايات مكدونيا، التي كانت تقرر مستقبلها الأوساط الحاكمة في بلغراد وصوفيا وأثينا: فرفضت الحكومة البلغارية طلب تقسيم هذه المناطق الآهلة بالأكثرية السكانية البلغارية، وأصرّت على إجراء الإصلاحات المقررة في المادة ٢٣ من معاهدة برلين. بينما أعلنت حكومتا صربيا واليونان عن معارضتهما لإجراء إصلاحات جذرية، وتبنتا تقسيم مكدونيا المسبق إلى دوائر نفوذ فيما بينهما. لهذا السبب فإن المبادرات التي طرحها الجبل الأسود لتحقيق التقارب البلقاني لم تثمر نتائجها[١].

كثفت الحكومة البلغارية من نشاطها الدبلوماسي، لإيجاد صيغة موحدة مع الدول البلقانية حول قضايا تركيا الأوروبية. وحتى هذه اللحظة كانت ترفض اقتراحات تقسيم السلطات المكدونية وتطبيق الإصلاحات التي أقرّها مؤتمر برلين، وإنّما الآن فإنها طرحت رسمياً مع جيرانها مسألة الحكم الذاتي لمكدونيا. وهذا يرتأي أن تكون هذه الولايات وحدة إدارية منفصلة بزعامة حاكم محلي وسلطة تشريعية خاصة، وأن تشكل ولاية ذات حدود معروفة من الأراضي التي تسكنها أكثرية بلغارية. وفي نهاية شهر كانون الأول من عام ١٨٩٦ وبداية كانون الثاني من العام ١٨٩٧ اقترحت حكومة ستويلوف على حكومتي بلغراد وأثينا خطوات جماعيّة أمام الباب العالي ومندوبي القوى العظمى في استانبول لإجراء الإصلاحات في تركيا الأوروبية، لتكون مكدونيا منطقة ذات امتيازات، أي منطقة ذات حكم ذاتي في إطار الإمبراطورية العثمانية[٢].

(١) ر. بوبوف، **الأقطار البلقانية والدول الكبرى (١٨٧٨–١٩٠٨)**، ص ١١٧–١١٨.

(٢) ر. بوبوف، **الأقطار البلقانية والدول الكبرى**، ص ١١٨–١٢٠.

إن مساعي الحكومة البلغارية لدى أثينا وبلغراد رفضت كلياً. إن رفض اليونان ينطلق من رفضها لإعطاء الحكم الذاتي لمكدونيا، لأن هذا سيؤدي إلى تركيز العنصر البلغاري في تركيا الأوروبية. وأصرّت الحكومة اليونانية على التفاهم لاقتسام مكدونيا إلى دوائر نفوذ. كذلك، فإن الموقف الصربي تميّز بالرفض. إذ ان أولى محاولات التقارب بين الدول البلقانية، لاقت الفشل الذريع، في أزمة ١٨٩٤-١٨٩٨، وأثبتت أن الأوساط الحاكمة في العواصم البلقانية كانت وراء المواقف المتناقضة حول مسألة مستقبل مكدونيا والمناطق الأوروبية من تركيا[١].

ومع اشتداد انتفاضة كريت وتوتر العلاقات بين اليونان وتركيا، قام الملك الصربي الكسندر بزيارة بلغاريا. وتبادل الآراء مع الحكومة البلغارية، حول انتفاضة كريت. وأعلن أن الحكومة الصربية ستعمد إلى طلب التعويض في حال قامت الحكومة اليونانية بضم جزيرة كريت إليها. أما الحكومة البلغارية فإنها رفضت الفكرة كلياً وأعلنت رسمياً أنّها ترحب بنضال الشعب اليوناني من أجل حقوقه وحريته. واستمرّت الحكومة الصربية بالإصرار على تقسيم ولايات مكدونيا إلى دوائر نفوذ. لكن الحكومة البلغارية، لم تتقبل هذا الرأي، واستمرّت تعمل من أجل التبادل المشترك لتكون مكدونيا منطقة ذات حكم ذاتي.

وأثناء المباحثات السياسية التي جرت في صوفيا بين القيادتين الصربية والبلغارية، ظهر التباين واضحاً في وجهات النظر بشأن مستقبل تركيا الأوروبية. وأصرّ الطرفان على مواقفهما المعروفة. واتفق الجانبان البلغاري والصربي على الحفاظ على الوضع الراهن (Statu quo) للحدود في البلقان. أما المسائل التي تخص السكان الصرب والبلغار في الجزء الأوروبي من تركيا، فإنّه سيجري تنظيمها على أساس الاتفاقات المسبقة بين البلدين. وتعهدت الدولتان بعدم اتخاذ أي إجراء منفرد، من أجل تغيير الأوضاع وبعدم التدخل في حال نشوب حرب بين اليونان وتركيا، وتعقّد الأوضاع في كريت والولايات الأوروبية من تركيا. ولكن إذا عمّت الاضطرابات شمالي ووسط مكدونيا، فإنهما ستعمدان إلى التدخّل ولكن بعد التفاهم فيما بينهما. أما بشأن المسألة الرئيسية – مستقبل الولايات

(١) G. PAPADOPOULOS, *England and the Near Est 1896-1898*, Thessaloniki, 1969, p. 134

المكدونية – فلم يتم التوصل إلى تفاهم محدّد[١].

وانضم إلى الاتفاق الصربي البلغاري عام ١٨٩٧، الجبل الأسود. ولكن الملك نيقولا وحكومته تبيّن لهما فيما بعد أن هذا الاتفاق لا يستجيب لمطالبهما، وان ما عبر عنه الملك نيقولا، يمكن إرجاعه إلى أن بلغاريا وصربيا لم تعتمدا فكرة اقتسام ولايات تركيا الأوروبية، وإنما اتفقتا على الحفاظ على الوضع الراهن في منطقة البلقان. وهكذا، فإن الاتفاق البلغاري الصربي عام ١٨٩٧ لم يغيّر من مواقف صربيا وبلغاريا والجبل الأسود حول مسألة مستقبل التركة التركية في أوروبا[٢].

وزمن الحرب اليونانية التركية، اتخذت بلغاريا ورومانيا وصربيا موقف الحياد، وحاولت من جديد الاستفادة من الأوضاع الصعبة التي تمرّ بها تركيا في سبيل تحقيق مطالبها. ولكن هذه المحاولات لم تُجْدِ نفعاً.

وأثناء قيام انتفاضة إيلندين والمحاولات الإصلاحية التي خرجت بها القوى الأوروبية سنة ١٩٠٢-١٩٠٩[٣]، حاولت الدول البلقانية التفاهم من جديد، ولكن هذا لم يؤدّ إلى نتيجة معينة، لأن مسألة مكدونيا كانت السبب الرئيس لهذا الفشل.

ووجدت بلغاريا في المحاولات الإصلاحية دعماً لتصوّراتها، التي تضمن تطوراً طبيعياً للسكان البلغار في مكدونيا. وتلقت الحكومة البلغارية بارتياح كبير المطالب الانكليزية لتوسيع المشاريع الإصلاحية، معتبرةً أنها خطة على طريق الحكم الذاتي لمكدونيا. إنّ جهود الحكومة البلغارية لتوسيع الإصلاحات وتطبيقها ليس فقط في مكدونيا وإنّما في أدرنة أيضاً، ذهبت أدراج الرياح بسبب معارضة الدول البلغارية الأخرى. والباب العالي

(١) E. WALTER, "The Serbe-Bulgarian Secret Treaty of 19 February 1897", *Slavonicand Est European Review*, Vol.28, N° 71, London, 1950, pp. 493-499;
أ.ك. مارتيننكو، **العلاقات الروسية البلغارية في ١٨٥٤-١٩٠٢**، كييف، ١٩٦٧، ص١٣٨-١٣٩.

(٢) ر. بوبوف، مصدر سابق، ص ١٢٣.

(٣) ر. بوبوف، **النمسا- المجر والاصلاحات في الجزء الأوروبي من تركيا (١٩٠٣-١٩٠٨)**، صوفيا ١٩٧٤.

منذ البداية، حاول أن يفشّل قيام إصلاحات فعلية. أما صربيا واليونان، فقد بدأتا بتنظيم "الدعاية" المسلحة في مكدونيا[1].

واعتبرت الدعاية اليونانية إنتفاضة إيلنديين عملاً معادياً يوجه ضد اليونان في مكدونيا، ووجهت الأوساط الحاكمة اليونانية جهودها نحو استمرار البرامج من أجل ابراز أن مكدونيا ليست منطقة بلغارية، وان الوضع غير مستقر، وبالتالي فإن مكدونيا غير جديرة بالحكم الذاتي. ومن خريف عام ١٩٠٣ تحوّلت اليونان الى "الدعاية" المسلحة، وتشكلت الحملات اليونانية في مكدونيا، المؤلّفة بأغلبيتها من يونانيّي مملكة اليونان، وأهالي كريت واليونانيين المحليين بقيادة ضباط يونانيين من قوات الاحتياط. وتحددت مهمة هذه الحملات، بحل جميع اللجان البلغارية، المجالس المحلية والمؤسسات الثقافية واستبدالها بأخرى يونانية.

فهاجمت الحملات القرى البلغارية، وقتلت المدرّسين والأساقفة، وعذبت السكان الذين يدخلون تحت رعاية الإكساركية البلغارية، بينما لم تتخذ أي تدبير مماثل ضد السلطات والسكان الأتراك[2].

وتوجهت صربيا أيضاً نحو "الدعاية" المسلحة. فتأسست عام ١٩٠٢ في بلغراد "اللجنة العامة"، التي أصبحت المنظّم للحملات الصربية في مكدونيا. وبدأت معركة قاسية ضد انتفاضات الحملات البلغارية التي تشكلت في تلك الفترة، وحاولت "تصريب" السكان المحليين، بالقوة والعنف، وفرضت على السكان البلغار أن يعلنوا بأنهم من الصرب، وقامت بالقضاء على كل ما من شأنه أن يحول دون "الحق التاريخي الصربي في مكدونيا". كلّ هذا أدّى إلى انتشار اليأس في أوساط السكان، وترك تأثيره على نضال حركة التحرّر الوطني وأدّى إلى فشل برنامج الإصلاح في موردشتيغ[3].

(١) أ. توشيف، **حروب البلقان**، الجزء الأول، **أسباب ومذاكرات**، صوفيا ١٩٢٥، ص ١٣٧، ١٥٢، ١٨٤.

(٢) س. ديمتروف، وك, مانتشيف، مصدر سابق، ص ٢٩٤-٢٩٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٦-٢٩٩.

ولكنّ الحكومة الصربية لم تعلن معارضتها الرسمية للإصلاحات. وطلبت من الباب العالي أن يميّز بين القومية الصربية في مكدونيا وأن يوسع نطاق الإصلاحات لتشمل سنجق نوفي بازار[1]. وفي الوقت نفسه، فإنّ الأوساط الحاكمة الصربية، نتيجة خوفها من حصار النمسا-المجر لها بصورة تامة، بدأت بالسعي لتحسين علاقاتها مع الجبل الأسود وبلغاريا، وانتهت المحادثات الصربية مع الجبل الأسود إلى تبادل المشاريع في حال الوصول إلى تفاهم محتمل، بينما انتهت المحادثات الصربية البلغارية إلى توقيع اتفاقين: أحدهما سرّي، سمي معاهدة اتحادية له طابع سياسي، والآخر علنيّ ودعي بالاتفاق التنظيمي وتميّز بطابع اقتصادي[2].

وأعلنت بلغاريا وصربيا الدعم المشترك لتحقيق الإصلاحات في تركيا الأوروبية، وتأجل البحث في النقاط العالقة. وهنا بقيت السياسة الصربية في مكدونيا ثابتة، "الدعاية" المسلحة، لصالح التأثير الصربي في وجه النشاط البلغاري.

وخلال عام ١٩٠٨ وقعت ثلاثة أحداث: قيام ثورة تركيا الفتاة، وضمّ البوسنة والهرسك من قبل النمسا، وإعلان استقلال بلغاريا، أدّت إلى قيام أزمة في العلاقات الدولية حول منطقة البلقان. فالحدث الأول كان له دور المسرّع، إذ إنّ النمسا-المجر، نتيجة خوفها من أن يقوم نظام تركيا الفتاة من تمتين النفوذ الانكليزي في استانبول، عملت على تنفيذ رغبة قديمة لديها بضمّ البوسنة والهرسك، لتضع الجميع أمام الأمر الواقع. واستفادت بلغاريا من الوضع، لتتحرر من تبعية الباب العالي، التي أورثها إياها مؤتمر برلين. وقامت الحكومة البلغارية بتوقيت هذا ليتزامن مع عملية النمسا-المجر، وأعلن فرديناند استقلال بلغاريا.

(١) ر. بوجيلوفا، "صربيا والمحاولات الإصلاحية في الجزء الأوروبي من تركيا (١٨٩٥-١٩٠٣)"، في: **القوى الكبرى وعلاقاتها مع الدول البلقانية من نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين**، دراسات بلقانية ١٦، صوفيا ١٩٨١، ص ١٤٠-١٩٠.

(٢) ر. بوبوف، "العلاقات السياسية بين بلغاريا وصربيا خلال ١٩٠٤"، في: **أبحاث بلقانية في القرن العشرين**، صوفيا ١٩٧٢، ص ٢١٥-٢٥٠؛ أ. توشيف، مصدر سابق، ص ١٥٣-١٥٨.

وعند قيام ثورة تركيا الفتاة، قامت الحكومة البلغارية، بمراقبة تطوّر الأحداث بعناية في مكدونيا وأدرنة، واتخذت قراراً بالتقارب مع النظام الجديد، بهدف تحقيق غاية ملموسة وهي استقلال بلغاريا والحفاظ على حقوق خاصة في إدارة مكدونيا.

لكنّ الحكومة الصربية استقبلت بقلق ثورة تركيا الفتاة، لأنّ قيام نظام ديمقراطي في مكدونيا لا يتوافق والتعصب الصربي الشوفيني فيها وبالتالي فإنّه سيفقد مواقعه في القرى، التي أعلنتها الحملات الصربية المسلحة صربيّة، وأنها ستعود إلى رعاية الإكساركية.

وفي الوقت نفسه، فإنّ صربيا عملت على تقديم تنازلات في صوفيا للوصول إلى اتفاق بين الطرفين للدفاع المشترك عن مصالحهما في تركيا الأوروبية. وتركت الحكومة البلغارية لصربيا أن تحدد النقاط التي يجب أن يتضمنها الاتفاق. ولكن المباحثات تأجلت، لأن الحكومة البلغارية اعتبرت أن المبادرة الصربية تهدف إلى إشغال بلغاريا بالحفاظ على الصربية، التي ليس لها قاعدة في مكدونيا.

ونظرت الأوساط الشوفينية المتعصبة اليونانية وأنصار البطريركية، إلى ثورة تركيا الفتاة، بعين العداء لأنّه في ظلّ الظروف الجديدة كان من الصعب استمرار الهجوم على العنصر البلغاري في مكدونيا. فقامت القرى البلغارية التي تحرّرت من ظلم الحملات اليونانية وقوات السلطنة بالانضمام إلى لواء الإكساركية. وأعيد افتتاح الكنائس التي كانت الحملات اليونانية قد أقفلتها[١].

تحت هذه الظروف، جرى ضمّ البوسنة والهرسك وأعلن استقلال بلغاريا، وهذا يؤكد خرق المبادئ التي جاء بها مؤتمر برلين. وهي أعمال تمس "كلية" و"حقوق" تركيا. فكانت ردود فعل الباب العالي سريعة بالإحتجاج لدى القوى الأوروبية الموقعة على الاتفاق. وتوترت العلاقات النمساوية التركية والبلغارية التركية[٢].

لم يكن الصراع نمساوياً – تركياً وبلغارياً – تركياً فقط، لأنّ ضمّ البوسنة والهرسك، يمس المصالح الحيوية لصربيا والجبل الأسود اللذين طرحا مسألة التعويض.

---

(١) س. ديمتروف، ك. مانتشيف، مصدر سابق، ص ٣٣١-٣٣٣.

(٢) أ. توشيف، مصدر سابق، ص ١٨٦-٢٣٤.

ودخلت العلاقات الصربية النمساوية في أزمة حادة، كانت تهدد في كل لحظة لتتحول إلى صراع عسكري مكشوف. وفي الوقت نفسه، حاولت الحكومة الصربية أن تتقرب من تركيا، وذلك بتنظيم اتحاد يضم الدول البلقانية في مواجهة النمسا–المجر. ولكن الباب العالي كان يفضّل أن يكون الاتحاد ضد بلغاريا أكثر منه ضد النمسا–المجر[١].

إنّ هذه الأزمة حرّكت الدبلوماسية اليونانية أيضاً. وما يقلق الأوساط الحاكمة اليونانية هو بلغاريا. وقد تركت مسألة كريت لمرحلة أخرى، لأنها أولاً وأخيراً ستصبح يونانية، لذا فإنها وجهت جهودها نحو مكدونيا، مستفيدة من الأزمة في العلاقات التركية – البلغارية، فهدفت اليونان إلى التقارب مع تركيا على قاعدة العداء البلغاري، ولتبادل المساعدة التي قدمتها لتركيا ضد بلغاريا، فإنّ اليونان، كانت ترمي إلى الحصول على أفضليات في مكدونيا[٢].

من ناحية أخرى، فإنّ النمسا–المجر أحكمت ضغوطها على صربيا بهدف جر بلغاريا إلى جانبها على أساس العداء الصربي، لكن الحكومة البلغارية لم تنجر لهذه الغاية، بل عملت على إرساء تقارب محتمل مع صربيا في مواجهة الخطر التركي والصربي-المجري وبدأت بين بلغاريا وصربيا مرحلة من تبادل الآراء حول هذه المسألة، ولكن لم تتوصلا إلى نتائج ملموسة، لأنّ الحكومة الصربية وبالرغم من ظروف الأزمة النمساوية الصربية، فإنّها لم تتخلّ عن أطماعها في مكدونيا[٣].

إنّ أزمة عام ١٩٠٨-١٩٠٩، كشفت مجموعة من الاتجاهات في السياسة الدولية في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر تركت بصماتها على هذه الفترة. فالبرجوازية البلقانية الصاعدة (بلغارية، صربية، رومانية ويونانية)، كانت تهدف إلى اقتسام التركة

---

(١) إ. غ. سينكفيتش، **حركة التحرّر الوطني الألبانية من ١٩٠٥-١٩١٢**، موسكو ١٩٥٩، ص٨٢-٩٠؛ ر. بوبوف، **سياسة النمسا–المجر في البلقان بعد ثورة تركيا الفتاة**، منشورات الجمعية التاريخية البلغارية، مجلد ٢٧، صوفيا ١٩٧٠، ص ١٢٨-١٢٩.

(٢) س. ديمتروف، ك. مانتشيف، مصدر سابق، ص ٢٣٩، ص ٣٣٩.

(٣) أ. توشيف، مصدر سابق، ص ٢٣٥.

العثمانية. لأنّ أية دولة بلقانية مهما قويت، لم يكن بمقدورها أن تواجه تركيا بمفردهـا وأن تحقق أهدافها التحرّرية أو العدوانية. وان التجربة التاريخية تؤكد أن كل عمل منفـرد تقـوم به أية دولة بلقانية لتحقيق أدنى طموحاتها على حساب الأمبراطورية العثمانية، فإنّه يخـرق مبدأ "التوازن"، ويلاقي معارضة باقي الدول البلقانية. وبالتالي، فإنّه يؤدي إلى التفتيش عـن عمل مشترك على أساس اتفاق مسبق يتناول تقسيم التركة العثمانية في منطقة البلقان.

من العثمانويّـة إلى القوميّـة العربيّـة

(بين نهايات القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين)

د. محمّد مراد*

تقديم الدراسة والمنهج العلمي:

إنّ الباحث المدقّق في طبيعة المكوّنات البنائيّة للمجتمع العربي الراهن، سوف يتوقف مليّاً أمام ظاهرة الشرذمة والانقساميّة المتحكّمة بالعلاقات العربية – العربية، أو حتى بعلاقات القوى والجماعات داخل الدولة القطرية الواحدة.

لقد تعدّدت، منذ ثلاثينات هذا القرن – القرن العشرين – النظريات الفكرية والسياسيّة، التي راحت تذهب بعيداً في تقديم مسوّغاتٍ تبريريّة تدافع عن وجودٍ جغرافي – تاريخي لقوميّة عربية واحدة. إلا أنّ الأمر الذي يثير الدهشة والاستغراب هو ما بتنا نشهده في نهاية القرن، من انفصامٍ واضحٍ بين خطاب الأدلجة القوميّة، وواقعٍ عربي يعيش حالةً من الانقسام والتفتت لدرجةٍ باتت معها إمكانيات التوحّد العربي تغدو ضرباً من الاستحالة.

تحاول هذه الدراسة أن تجيب على الكثير من التساؤلات المطروحة اليوم في الساحة الفكرية والسياسية العربية. ومن ابرز هذه التساؤلات: لماذا لم يصل العرب، بعد، إلى الوحدة القوميّة الجامعة؟ واستطراداً، لماذا لم تتجسّد القومية العربية، بعد، في صيغةِ الدولة القوميّة الواحدة؟

هل المسألة فكريّةٌ تتعلّق بعجز الفكر العربي المعاصر عن إنتاج إيديولوجية قوميّة على غرار الايديولوجيات التي عرفتها أوروبا؟ أم أنّ المسألة بنائيّةٌ تتعلّق ببنية القومية العربية

* أستاذ في الجامعة اللبنانية، كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، الفرع الخامس، قسم التاريخ.

نفسها؟ إنّها البنية التي بدأت تتلمس نشأتها منذ أواسط القرن التاسع عشر، والتي جاءت لتعبّر، في الأساس، عن طموحاتٍ قوميّة اختزلتها مصالح أعيانِ المدن من تجار، ومُلاّك غائبين، ورجال دين، ومشايخ طرق، وموظفين بيروقراطيين، ومثقفين ليبراليين وسواهم.

أما المنهج الذي تعتمده هذه الدراسة، فهو مُستوحىً من المنهج الخلدوني المرتكز إلى منهجية التاريخ الاجتماعي بوصفها منهجيةً حراكيّة تطورية مستمرة.

ولما كان القانون الأساسي للتاريخانية الخلدونية يقوم وفقاً لمبدأ "التوحد والانقسام في الوحدة"، فقد ارتأيتُ، تبعاً لهذا المنهج، أن أبحث في ثلاثة عناوين رئيسية:

الأول: بنية العثمانوية حتى ثلاثينات القرن التاسع عشر، أي في المرحلة التي تقاطعت فيها العلاقات العربية – التركية، والتي كانت تحكمها الحاجة والضرورة إلى التوحّد. فقد أسَّست هذه المرحلة لما يمكن تسميته بـ"العثمانوية"، وهي صيغة أو رابطة ذات بنية اقتصادية واجتماعية وثقافية جامعة بين العنصرين التركي والعربي.

الثاني: العثمانوية الجديدة، أو إعادة تشكّل العثمانويّة، في ضوء سياسة الضبط الإداري والمركزة، بعد ثلاثينات القرن التاسع عشر.

الثالث: التحوّل من العثمانويّة إلى القوموية العربية في ضوء تضامن أعيان المدن في المشرق العربي، في مواجهة نتائج التحديث والمركزة.

أولاً: بنية العثمانوية حتى ثلاثينات القرن التاسع عشر

إرتكزت العثمانوية كبنية اقطاعية، حتى ثلاثينات القرن التاسع عشر، إلى أربعة متكوّنات أساسيّة: إداريّة، دينيّة، عسكرية وخراجية.

على مستوى المتكوّن الإداري، ظلّت المقاطعة تمثل الركيزة الأساسيّة في التنظيم الإداري العثماني، وهو تنظيم ارتكز، بدوره، إلى الإيفاء بحاجات الدولة ذات التركيب الهيكلي الإقطاعي – العسكري، من إيرادات الأراضي من الضرائب من جهة، وتجنيد المحاربين لخوض الحرب، وهي كثيرة، من جهة أخرى.

إنّ المستويات الإدارية كافة من إيالة (ولاية فيما بعد)، وألوية وسناجق تابعة لها، كانت تؤلَّف أو يُعاد تأليفها الإداري، في كل مرة، على أساس المقاطعة أو مجموعة من المقاطعات، التي غالباً ما تتشكّل لاعتبارات مالية وعسكرية وليس لاعتبارات جغرافية – إدارية ثابتة ونهائية.

على قاعدة هذه الاعتبارات للمقاطعة، عرفت المقاطعات العربية في ظل السلطنة العثمانية الأنواع الثلاثة التالية[1]:

(أ) المقاطعة الصغيرة التي يقل واردها عن ٢٠ ألف آقجة[2]، وتسمى "تيمار"، وتُمنَح إلى "تيمارجي" أو "تيماري".

(ب) المقاطعة المتوسطة التي يتراوح واردها بين ٢٠ ألف و١٠٠ ألف آقجة، وتسمى "زعامت"، ويتولى الإشراف عليها "زعيم".

(ج) المقاطعة الكبيرة التي يزيد واردها عن ١٠٠ ألف آقجة، وتسمى "خاص". وكانت "الخاصات" توضع، عادةً، بتصرّف السلطان ينتفع بها هو وأفراد أسرته. كما اعتبرت "خاصة" الأرض التي يعود مردودها لشاغلي الوظائف الحكوميّة الرفيعة من وزراء وموظفين كبار، في حين كانت مقاطعة "التيمار" و"الزعامت" تعهد إلى مقاطعجيين محليين مثّلوا، عملياً، دَور الوكيل أو الوسيط بين السلطة المركزية العثمانية، والقوى المنتجة الفلاحية داخل المقاطعة.

---

(١) ساطع الحصري: **البلاد العربية والدولة العثمانية**، دار العلم للملايين، بيروت، طبعة ثالثة، ١٩٦٥، ص ٣٠. وكذلك، لوتسكي: **تاريخ الأقطار العربية الحديث**، دار الفارابي، بيروت، طبعة ثامنة، ١٩٨٥، ص ١٠-١١.

(٢) الآقجة (Akce Aspre) تعني الأبيض الصغير، وهو نقود عثمانية زهيدة القيمة كانت تساوي ١/١٢٠ من القرش، أي ثلث بارة على أساس أن القرش الواحد يساوي ٤٠ بارة. وعرفت بالفارسية "آقجوي"، وباليونانية Aspron وبالفرنسيّة Aspre، وسمّاها العرب "المقطعة" نظراً لوجودها قطعاً صغيرة. راجع: عادل ومنير اسماعيل: **تاريخ لبنان الحديث – الوثائق الدبلوماسية**، دار النشر للسياسة والتاريخ، بيروت، الجزء الأول، ١٩٩٠، ص ٢١٢.

إرتبط التحديد الإداري – الجغرافي للمقاطعة، بشكل وثيق، بمساحة السلطة المقاطعجية. فمساحة المقاطعة كانت تسع أو تضيق تبعاً لمساحة السلطة الممنوحة لمقاطعجيين محليين، وبما يتناسب مع القدرة التي يبديها هؤلاء في تحصيل الضرائب من فلاحي المقاطعة من جهة، وتلبية حاجات الدولة الأمنية من جهة أخرى.

هذا التلازم بين حجم المقاطعة وحجم السلطة المقاطعجية هو الذي كان يفضي دائماً، إلى تعديلات وتبديلات مستمرّة في حدود المقاطعات الإدارية[1]؛ ذلك أنّ التقسيم الإداري العثماني لم يكن ليستجيب لحاجات اقتصادية وتنموية عامة بمقدار ما كان يستجيب لحاجات إقطاعية عسكرية كانت تنسجم مع البنية العامة للدولة العثمانية بوصفها دولةً إقطاعية، دينية وعسكرية بالدرجة الأولى[2].

أما النتائج التي أفضت إليها لامركزية المقاطعة فكانت التالية:

١ً- أسهمت بإطالة عمر الحكم العثماني في البلاد العربية[3].

٢ً- منحت المناطق الريفية، لاسيما الطرفية منها، نوعاً من شبه الاستقلال المحلي؛ إذ أن ارتباط هذه المناطق كان أوثق بكثير مع قوى المقاطعجية المحلية منه مع سلطة الدولة المركزية.

٣ً- تنامي قوى السلطة المقاطعجية على حساب ضعف السلطة المركزية نفسها.
وقد بدأت هذه النتائج تظهر، بوضوح، مع نهايات القرن الثامن عشر، ومطالع القرن

(١) راجع بهذا الشأن: عبد العزيز محمد عوض: **الإدارة العثمانية في ولاية سورية ١٨٦٤-١٩١٤**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٦١-٧٩؛ وأيضاً: جميل موسى النجّار: **الإدارة العثمانية في ولاية بغداد ١٨٦٩-١٩١٧**، مكتبة مدبولي، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٩١، ص ٦٣-١٤١.

(٢) ساطع الحصري: **البلاد العربية والدولة العثمانية**، ص ٣٤.

(٣) تراوحت فترة الحكم العثماني للبلاد العربية بين الثلاثة قرون ونصف إلى الأربعة قرون من الزمن.

التاسع عشر، من خلال سلسلة من حركات التمرّد والانفصال التي قامت بوجه الدولة[1].
وهذا ما يعزز التأكيد على أنّ حالة الضعف والتفكك التي عرفتها السلطنة العثمانية، والتي بلغت ذروتها في أواسط القرن التاسع عشر، إنّما كانت تطبع، بشكل أكثر بروزاً، مؤسّسة السلطة المركزية بوصفها المؤسّسة الرأسية الأعلى قبل أية مؤسسة أخرى في جهاز الحكم العثماني. من هنا، يكمن تفسير الدافع الأساسي للحكومة العثمانية في لجوئها إلى اعتماد سياسة إصلاحية جديدة تأخذ، في الاعتبار الأول، استعادة الهيبة المفقودة إلى السلطة المركزية، وتعزيز دورها كمرجعية رقابية قادرة على ضبط سائر المقاطعات التابعة لها.

على مستوى المتكوّن الديني، ظلّ الإسلام، أو بالأحرى المبادئ والشرائع الإسلامية، المحور الأهمّ الذي تقاطعت عنده العلاقات العربية – التركية[2] طوال فترة تاريخية تراوحت بين الثلاثة والأربعة قرون متتالية. ولّما كان التباين شاسعاً بين العرب والأتراك لجهة اللغة واللهجات الإقليمية المختلفة، فإنّ "الدين وحده هو الذي يوفر تلك الرابطة الإيجابية التي مكّنت التركي والعراقي والمصري من الشعور بدفء الصلة المشتركة"[3].

شكّل الإسلام العربي الكتلة السكانية الوازنة داخل السلطنة العثمانية[4]؛ الأمر الذي أفضى إلى علاقات مميزة على قاعدة الإسلام الديني – السياسي، نشأت بين الحكومة

(١) من أبرز هذه الحركات: حركة الأمير فخر الدين المعني الثاني، الأمير بشير الشهابي في جبل لبنان، وعلي بك الكبير ومحمد علي باشا في مصر، والشيخ ضاهر العمر في فلسطين وأحمد باشا الجزار في عكا، وغيرهم.

(٢) للمزيد من التفاصيل حول تقاطع العلاقات العربية – التركية على ساس الإسلام، راجع: هاملتون جب، وهارولد بوون: **المجتمع الإسلامي والغرب**، ترجمة أحمد عبد الكريم مصطفى، جزءان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٥٦.

(٤) بشأن التركيبة السكانية في السلطنة العثمانية، راجع الجداول الإحصائيّة في: زين نور الدين زين: **نشوء القومية العربية**، دار النهار للنشر، بيروت، طبعة ثالثة، ١٩٧٩، ص ١٤٧-١٤٩.

المركزية العثمانية كمرجعية أولى للسلطة السياسية، وبين المرجعيات الدينية العربيـة النـافذة من رجال دين وعلماء وفقهاء شرع وتفسير. وبمقدار ما كان المسـلمون العـرب يـرون في القوة العثمانية الأداة القادرة على استرجاع هيبة الخلافة التاريخيّة، فإنّ السلاطين العثمـانيين رأوا، في المقابل، بالكتلة الإسلامية العربية أنّها بمثابة الركـيزة الأساسيّة لاسـتقرار الحكـم العثماني وتوفير مقوّمـات استمراره. ولّما كـانت اللغـة العربيـة هـي لغـة القـرآن (كتـاب الإسـلام) والشـريعة وعلـوم الديـن[١]، فإنّ العلمـاء[٢] العرب احتلـوا مكانـةً رفيعـة على المستويات الدينية والاجتماعية وحتى السياسـية أيضـاً. فالعلمـاء الأتـراك راحـوا يدرسـون بالعربية على أيدي علماء الحواضر العربية الإسلامية الكـبرى في دمشـق، وبغـداد، وحلـب والقاهرة، كما أنّهم أخذوا يصنّفون مؤلّفاتهم ودراساتهم باللغة العربية نفسها[٣].

من هنا، أولت السلطات العثمانية الحاكمة اهتمامـاً خاصـاً بالمؤسّسـة الدينيـة، الـتي غدت إحدى أهمّ مؤسّسات السلطنة الأخرى الإدارية والعسكرية والسياسية. فقـد قـامت "الدولة العثمانية بتنظيم العلماء على شـكل سلسـلة مـن المراتـب بدرجـات معيّنـة معلومـة وبوظائف رسمية لها مرتبات تجري عليهم بانتظام. وكان رؤساء هذه المراتب الدينية، وهـم شيوخ الإسلام وكبار شيوخ القضاء والإفتاء، يُستشارون في شؤون الدولـة العليـا، وكـان القضاة في الأقاليم السـبيل الأكـبر الـذي كـان يجـري عـن طريقـه الإتصـال والـترابط بـين الحكومة المركزية والرأي العام لمسلمي المدن الكبرى"[٤].

(١) يذكر محمّد كرد علي أنّ السلطان سليم الأول كان يرغب في جعل اللغة العربيـة اللغـة الرسميـة للسلطنة بدلاً من التركية. أنظر: محمد كرد علي: **خطط الشام**، ٦ أجزاء، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٩-١٩٧٢، الجزء الأول، ص ٢٢١.

(٢) العلماء (رجال الدين)، راجع ساطع الحصري: **البلاد العربية والدولة العثمانية**، ص ٣٢.

(٣) أحمد المرسي الصفصافي: "الدولة العثمانية والولايـات العربيـة"، **المجلة التاريخية المغربيـة**، السنة العاشرة، العددان ٢٩-٣٠، تموز (يوليو) ١٩٨٣، ص ٣٢٣.

(٤) ألبرت حوراني: "الأسس العثمانية للشرق الأوسط الحديث"، **مجلة تاريخ العرب والعـالم**، السنة الثانية، العدد الرابع عشر، كانون الأول (ديسمبر)، ١٩٧٦، ص ١٠.

تدرّج الجهاز الديني الاسلامي عبر تراتبية هرمية بـدأت بقـاعدة واسـعة في الأقـاليم، مروراً بمراكز الألوية والولايات، وصولاً إلى عاصمة السلطنة حيث مقـرّ شـيخ الإسـلام أو المفتي الأكبر[١]، الذي كان يساهم عن قرب في تدعيم حكم السلطان ويضفي عليـه طـابع الشرعيّة الدينية.

وقف المفتي الأكبر علـى رأس الجهـاز الديـني، وعهـدت إليـه مسـألة تعيـين القضـاة الشرعيين، والقضاة العسكريين والمفتين في أنحاء السلطنة كافة[٢]. فقد كان بمثابة المرجعيّـة العليا التي يعود إليها وحدها الحكم في شتى القضايا المتعلقة بالشرح والتفسير وغـير ذلـك. فالمفتي الأكبر كـان في الواقـع، جـزءاً أساسـياً مـن جهـاز السـلطة الحاكمـة حيـث "كـان السلاطين يستشيرون رجـال الديـن في كثـير مـن الأمـور، ويحـاولون أن يدعمـوا أعمـالهم ويبرّروا تصرّفاتهم بفتاوى شرعيّة يستحصلونها من هؤلاء"[٣].

كان يلي المفتي الأكبر، من حيث الرتبة، قاضيا عسكر الروملـلي والأنـاضول، كمـا كان يلي هذين القاضيين مباشرةً سبعة عشر قاضياً من بينهم قضاة المدن في دمشـق، والقـاهرة، والقدس، وأزمير، وحلب وسالونيك وبني شـهر(٤). وقـد أتـاحت السـلطة الممنوحـة لقـاضيي العسكر بحضور الديوان السلطاني، ومساعدة الصدر الأعظم في مهامـه الخاصـة، بالإضافـة إلى مهام الفصل في قضايا الميراث والزواج، وعتق الرقيق التي كانت تتعلّق بالعسكريين[٥].

ومن بين الوظائف الهامّة أيضاً في الجهاز الديني تأتي وظيفة نقيـب الأشـراف، وهـي وظيفة اكتسبت طابع الاستمراريّة. ولقب شريف هو صفـة أطلقـت علـى المتحدّريـن مـن سلالة الرسول محمد (ص). وكان هذا اللقب يمنح وراثيـاً؛ الأمـر الـذي جعـل هـذه الفئـة تختزن نفوذاً تاريخياً عاد عليها بامتيازات خاصة لدرجة أنه كـانت تُمنـع محاكمـة أفرادهـا

(١) جب وبوون: **المجتمع الإسلامي والغرب**، ج ١، ص ١٧٢.

(٢) لوتسكي: **تاريخ الأقطار العربية الحديث**، ص ٢٤.

(٣) ساطع الحصري: **البلاد العربية والدولة العثمانية**، ص ٣٢.

(٤) جب وبوون: **المجتمع الإسلامي والغرب**، ج١، ص ١٧٧.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٧٤.

على الرغم من "خرقهم للقانون إلا على يد شخص من عشيرتهم. كما لم يكن بالاستطاعة إعدام شريف دون موافقة النقيب"[(١)].

وعلى الرغم من ارتباط نقباء الإراف في المدن العربية مباشرة بنقيب العاصمة استانبول (شيخ الاسلام)، إلا أنّه كان يشغل هذه الوظيفة أشخاص من أسَر محليّة مختلفة. ففي القاهرة كانت سلطات النقيب يحدّدها، عادةً، وجود شخصية أخرى تتمثل في "شيخ السادات" أو شيخ السادة، الذي كان يتولى رئاسة طائفة الأشراف الوفائية. والأمر نفسه، ينطبق على عدد من المدن المصرية الأخرى من بينها رشيد ودمياط حيث كانت تفخر بوجود عدد من السادة بين سكانها كان لهم نقيب أشراف محلي[(٢)].

وفي سوريا، كما في مصر، أبدى الأشراف "عداءً صريحاً للأغراب الذين كانوا يصلون من استانبول ومعهم شهادات. ففي حلب هاجم العامة النقيب الغريب وضربوه بالحجارة حتى الموت. وفي المدن الصغرى، كثيراً ما كان النقباء يلعبون دوراً سياسياً محلياً. وفي حماه، كما في بغداد، كانت الوظيفة وراثية في اسرة الكيلاني التي كان أفرادها من سلالة مؤسِّس الطريقة القادرية الواسعة الانتشار"[(٣)].

بالإضافة إلى وظيفتي القاضي ونقيب الأشراف، كانت هناك وظيفة ثالثة هي وظيفة المفتي، التي احتلّت موقعاً مهماً في تراتبية الجهاز الديني الإسلامي. فقد كان لكل مدينة من المدن الكبرى في السلطنة مفتيها الرسمي الذي يعينه شيخ الإسلام.

شغل منصب المفتح في المدن السورية مفتون على المذهب الحنفي، وكان هؤلاء "من موظفي الدولة الى حد أكبر وذلك رغم كونهم مشايخ محليين بوجه عام. ورغم أن المشايخ والأعيان، كانوا، عادة، يختارونهم من أبناء كبار الأسَر، كان الاختيار يعرض على استانبول لاعتماده، وأحياناً ما كان الباب العالي يستبدل مرشحاً بآخر"[(٤)].

---

(١) جب وبوون: **المجتمع الاسلامي والغرب**، الجزء الأول، ص ١٨٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٩٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٩٩.

(٤) جب وبوون: **المجتمع الاسلامي والغرب**، الجزء الأول، ص ٢٦١.

شغل وظيفة المفتي في دمشق لثلاثة أجيال متواصلة مفتون من أسرة "المرادي"، وقبل ذلك من أسرة "العمادي". وفي المدينة المنورة، في الحجاز، شغلتها لعدة أجيال أسرة "سيد" من أشقودره[(١)].

غدت الوظيفة الدينية في العهد العثماني، المعيار الأساسي للمكانة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. فرجال الدين كانوا يعدّون جيداً في المدارس الدينية التي أنشئت في القاهرة (جامعة الأزهر)، وحلب، ودمشق، وبغداد وغيرها. وبعد التخرّج كان هؤلاء يشغلون وظيفة في التدريس، أو في مجال القضاء أو غير ذلك من المهام الدينية الأخرى، التي تجعلهم "يتمتعون بسلطة معنويّة كبيرة، ويقومون بدورٍ فعّال في شؤون الدولة"[(٢)].

كان الجهاز القضائي الإسلامي من الأجهزة التي تميّزت بفاعلية السلطة؛ هذه السلطة التي لم تكن دينية وحسب، وإنما أيضاً اجتماعية وإدارية وسياسية ومالية. فالقاضي الذي يقف على رأس الجهاز القضائي كان يُسمى "قاضيعسكر"، وهي الذي يفصل في القضايا العسكرية والمدنية على السواء؛ حتى أنّ سلطته بلغت من القوة درجة جعلته يتمتع بالحصانة ضدّ العزل أو النقل وتنزيل الرتبة. ووصلت حدود صلاحيته إلى مراقبة الوالي نفسه، وكذلك "الدفتردار"، وسائر موظفي الجهاز الإداري[(٣)] والديوان[(٤)] في الولاية.

إستطاعت العائلات الإسلاميّة النافذة، لاسيما تلك التي تنتسب منها إلى فئتي "العلماء" و"السيّاد"، أن تشكّل مفصلاً مهماً من مفاصل السلطة الاجتماعية –

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٦٢.

(٢) ساطع الحصري: **البلاد العربية والدولة العثمانية**، ص ٣٢.

(٣) تألّف الجهاز الإداري في الولاية، إضافةً إلى الوالي، من العناصر التالية: الدفتردار (المسؤول المالي)، وكخيا الصدر الأعظم (نائب عام عن الصدر الأعظم)، والمكتوبجي (السكرتير العام للصدر الأعظم)، والتشريفاتي (مدير المراسم) ورئيس الكتّاب. للمزيد من التفاصيل راجع: عبد العزيز محمد عوض: **الإدارة العثمانية في ولاية سورية ١٨٦٤ – ١٩١٤**، ص ٨٢-٩٥.

(٤) الديوان هيئة تضم كبار القادة العسكريين والعلماء (رجال الدين) والأعيان.

السياسية. فقد استغلت هذه العائلات مواقعها الوظيفية في إرساء قاعدةً مادية لصعودها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي؛ إذ أنها تمكنت من الجمع بين وظيفتها الدينيّة من جهة، والاقطاعات الضريبية المتوارثة إلى جانب المنح والهبات الوقفية من جهة أخرى. و لم تلبث هذه العائلات أن تبوّأت، عبر أبناء منها، مراكز السلطة في المدن من خلال إشغالها لوظائف هامة على الصعيدين الديني والإداري. ففي مدينة القدس برزت عائلتا الحسيني والخالدي اللتان كان لهما حضور وازن في الدوائر الحكوميّة والمجالس المحليّة[1]. وظهر أيضاً آل العلمي في القدس وغزة[2]. وفي دمشق ظهرت عائلات: العجلاني[3]، والغزي[4]، والحكيم[5]، والأيوبي[6] والبكري[7].

ومن العائلات التي تقلّبت في مناصب الإفتاء والقضاء ونقابة الأشراف في حلب: آل الكواكبي، والرفاعي، والزهراوي، والكيالي. وفي حماه برزت عائلة الكيلاني التي كان

---

(١) ماهر الشريف: **تاريخ فلسطين الاقتصادي والاجتماعي**، دار ابن خلدون، بيروت، طبعة أولى، ١٩٨٥، ص ٨٠.

(٢) محمد أديب تقي الدين الحصني: **كتاب منتخبات التواريخ لدمشق**، ثلاثة أجزاء في مجلّد واحد، قدّم له الدكتور سليمان الصليبي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، طبعة أولى، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ص ٨٥٨-٨٥٩.

(٣) ومنهم: راغب العجلاني الذي مارس وظيفة نقيب الأشراف في دمشق، وأخوه السيد أحمد الذي تولى أيضاً نقابة الأشراف. ومنهم أيضاً أحمد العجلاني شيخ المشايخ ونقيب الأشراف (ت ١٣١٤هـ). راجع الحصني، المرجع السابق، ص ٨٠٩-٨١٠.

(٤) احتكر أفرادها منصب المفتي الشافعي حتى القرن العشرين. راجع: فيليب خوري: **أعيان المدن والقومية العربية**، ترجمة عفيف الرزاز، مؤسّسة الأبحاث العربية، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٣، ص٥٩.

(٥) حول مشاهيرهم راجع الحصني، المرجع السابق، ص ٨٥٩.

(٦) بروز منهم محمد علي أفندي عطا الله الذي تقلّد عضوية الاستئناف في المحاكم العدلية وعضوية مجلس إدارة الولاية الكبير (ت١٣٢٣ هـ) راجع الحصني، المرجع السابق، ص ٨٣٤.

(٧) آل البكري، ومنهم أحمد إبن كمال الدين البكري الصديقي قاضي القضاة بدمشق. أنظر: الحصني: المرجع السابق، ص ٨١٩-٨٢١.

أحد فروعها في بغداد. وفي حمص كانت عائلتا الأتاسي والجندي وغيرهما[1].

وفي بغداد برز آل الشوّاف[2]، والنقشبندي[3]، والخالدي[4]، والحيدري[5]. وفي البصرة برز آل الرفاعي[6]، والملالي، وعبد الواحد[7]. ومن عائلات الموصل: آل فاضل[8]، وعبد الجليل[9]، والصابونجي، والعمري[10] وسواها.

ومن عائلات بيروت برز آل قباني، ونجا والأسير[11]. ومن عائلات طرابلس آل

---

(١) المرجع نفسه، ص ٩٢٠-٩٢٧.

(٢) آل الشواف، ومنهم الشيخ عبد السلام الشوّاف الذي بلغ من العلم درجةً رفيعة، وكان مدرّساً للطريقة القادرية. ومنهم أيضاً الشيخ طه الشوّاف الذي شغل منصب مفتي البصرة. راجع: المرجع نفسه، ص ٩١٦.

(٣) آل النقشبندي: منهم عبد الوهاب الذي كان نائباً في محكمة الباب الشرعية، وكذلك الشيخ أحمد النقشبندي شيخ التكية الخالدية ومدرّسها، راجع: المرجع نفسه، ص ٩١٧.

(٤) آل الخالدي، ومنهم محمد فيضي الخالدي مفتي بغداد، والسيد سليمان الخالدي نقيب الأشراف. راجع: المرجع نفسه، ص ٩١٧.

(٥) آل الحيدري، ومنهم إبراهيم الحيدري الذي تولى مشيخة الإسلام في أواخر عهد السلطنة العثمانية. راجع: المرجع نفسه، ص ٩١٧.

(٦) آل الرفاعي، ومنهم رجب الرفاعي نقيب الأشراف، وهو والد طالب النقيب. أنظر: المرجع نفسه، ص ٩١٩.

(٧) المرجع نفسه، ص ٩١٨.

(٨) المرجع نفسه، ص ٩١٨.

(٩) المرجع نفسه، ص ٩١٩.

(١٠)المرجع نفسه، ص ٩١٩.

(١١)آل الأسير: منهم الشيخ يوسف الأسير الذي تلقى مبادئ العلوم والشريعة، وختم القرآن الكريم في السابعة من عمره، وبعد أن شبّ ذهب إلى الأزهر حيث مكث سبع سنوات فأعجب به أساتذته. عاد إلى بيروت وتولى رئاسة الكتّاب في محكمتها الشرعية. ألّف كتباً عديدة في الفقه واللغة، توفي في بيروت عام ١٣٠٧هـ/ ١٨٨٩ م. راجع: أحمد طربين: **ملامح التغيير الاجتماعي في بلاد الشام في القرن التاسع عشر**، معهد الانماء العربي، بيروت، طبعة أولى، ١٩٨٣، ص ١١٢-١١٣.

الأحدب، والزغبي والرافعي[1].

حتى ثلاثينات القرن التاسع عشر، غدت المؤسّسة الدينية المؤسسة المسيطرة ليس فقط على جهاز السلطة الدينيّة والإداريّة وحسب، وإنّما امتدّت سلطتها أيضاً لتشمل مؤسّسات المجتمع الأهلي من خلال الانتشار الواسع لتنظيمات الطرق الصوفية؛ حيث بات "لكل قريةٍ وكل حرفةٍ وكل مجموعةٍ محفلها الصوفي الخاص بها والمتصل بإحدى الطرق الكبرى والمندرج في إخوتها. وكان كل منها يشارك في الاحتفالات الدينية وراء علم طريقته"[2].

وإذا كان الإسلام الديني – السياسي قد شكّل محور العلاقات العربية – التركية لفترة طويلة، فإنّه ما لبث أن تحوّل إلى عامل إضعاف لتلك العلاقات، وذلك في وقت بدأت فيه المؤسّسة الدينية العربية تشهد صعوداً متزايداً في مراكز قوتها الاجتماعية – السياسية لدرجة باتت معها في موقع المنافس الأقوى لسلطة الدولة المركزية نفسها. وقد دلّت الصدامات الكثيرة التي جرت بين تنظيمات الطرق الصوفية التركية[3] والأخرى العربية[4] على أنّ التنظيم الديني "لم يستطع أن يخلق وحدة كاملة، ذلك لأنّ الطرق ذاتها، برغم ما كانت تتصف به من تنظيم داخلي جيد، كان يعوزها وجود يربطها الواحدة بالأخرى إلى جانب عضويتها المشتركة في المجتمع. فكلّ منها كانت تشكّل وحدةً مستقلّةً استقلالاً ذاتياً"[5]. فقد كان هناك ثمة فرق، ظلّ قائماً طيلة المرحلة العثمانية، بين "التنظيم الديني ومظاهره الاجتماعية من جهة، وبين الدولة السياسية من

---

(١) آل الأحدب، ومنهم الشيخ ابراهيم الأحدب الذي انتخب عضواً في مجلس المعارف بولاية بيروت (ت ١٨٩٠)، وبرز من آل الزغبي الشيخ عبد الفتاح الزغبي الذي اشتهر بالخطابة، ومن آل الرافعي برز كبير العلماء الشيخ عبد الغني الرافعي والشيخ محمد صالح الرافعي الذي تولى تدريس "المجلة" في مكتبة الحقوق. راجع: أحمد طربين، المرجع السابق، ص ٨٧-١١٧.

(٢) وجب وبوون، الجزء الأول، ص ١٥٧.

(٣) جب وبوون، **المجتمع الإسلامي والغرب**، الجزء الأول، ص ١٥٨.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٥٨.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٥٧.

جهة أخرى"، ذلك أنّ "الدين والدولة في الإسلام لم يكونا شيئاً واحداً إلا في المجالات النظرية"[1]؛ الأمر الذي كان يدفع بالتنظيم الديني عبر مؤسّساته المختلفة من تنظيمات طرق ومؤسسات قضائية وإفتائية ونقابات أشراف وغيرها، إلى المطالبة ليس فقط "بمجرد السيطرة على الدولة، بل إنّه طالب بأن يكون هو الدولة"[2].

إنّ شرائح واسعةً داخل المؤسّسة الدينية العربية ما لبثت أن تحوّلت إلى ارستقراطية مدينية مسيطرة. أما أسباب صعود هذه الأرستقراطية فلم تتوفر لها إلا على حساب الانتقاص من سلطة الدولة المركزية؛ الأمر الذي دفع بهذه الأخيرة إلى إعادة النظر في هيكلة مؤسّساتها في الاتجاه الذي يجعلها قادرة على الإمساك بهذه المؤسّسات وإخضاعها لرقابتها المباشرة.

على مستوى المتكوّن العسكري:

دخل الإقطاع العسكري، أو الإقطاع الحربي[3]، في صلب البناء الاقطاعي العام للدولة العثمانية. وقد تلازم ظهوره، منذ الأساس، مع حاجات الدولة الدائمة لتحشيد الجيوش لخوض غمار الحروب الكثيرة التي واجهتها داخلياً وخارجياً. والاقطاع العسكري هو عبارة عن تقديم مقاطعة معيّنة لأحد القواد العسكريين لقاء خدمات يقوم بها هذا الأخير تجاه الدولة، فكان يجهز الجنود المحاربين ملبياً حاجات الدولة إلى الحرب، أو من أجل تمكّنه من ضبط الأمن في إحدى المناطق المتمرّدة.

إلاّ أنّ هذا الإقطاع لم يكن مجرد راتب عقاري تمنحه الدولة لأحد القادة العسكريين لقاء خدماته العسكرية وحسب، وإنّما تضمّن أيضاً منح ممارسة السلطة على مساحة الاقطاع الممنوح له. لذلك، فإنّ هذا النوع من الإقطاع لم يكن مقفلاً ونهائياً. وإنّما كان محكوماً لمدى القدرة التي يبديها القائد العسكري تجاه جملة من شروط الخدمة العسكرية.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٩.

(٣) كارل بروكلمان: **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، طبعة ثامنة، ١٩٧٩، ص ٤٥٨.

من هنا، فتح الإقطاع العسكري شهية المقطعين أنفسهم لزيادة حجم إقطاعاتهم من الأراضي من جهة، وأفضى، بالتالي، إلى صراعات مفتوحة على السلطة طالت غير مقاطعة عثمانية من جهة أخرى.

تحدّد الإقطاع العسكري تبعاً لحجمين إثنين: حجم المساحة العقارية المقطوعة من الدولة من جهة، وحجم الأتباع من الجنود المحاربين من جهة أخرى. وتبعاً لهذين الحجمين عُرف أصحاب هذا الإقطاع بالتيماريين والزعامت. والتيماري هو كل مقطع عسكري يُحضر تابعاً عن كل ثلاثة آلاف آقجة، في حين أن الزعيم (صاحب الزعامت) يُحضر تابعاً عن كل خمسة آلاف آقجة من حاصل المقاطعة[1].

في الواقع، مارس التيماريون والزعامت سلطة مزدوجة على فلاحي المقاطعات الداخلة في عهدتهم: سلطة أولى عسكرية من خلال تقديم العدد المحدَّد من الأتباع للإنخراط في الأعمال العسكرية، وسلطة ثانية اقتصادية من خلال الحصول على نسبة معينة من حاصل المقاطعة تراوحت بين ثلث المحصول أو ربعه أو خمسه أو سدسه[2].

ثمة ترابطٌ وثيق ظهر بين توزع الاقطاعات العسكرية في الدولة العثمانية من جهة، وبين التقسيمات الإدارية التي اعتمدتها هذه الدولة من جهة أخرى. فالمنطقة كانت تُعرف بِـ"السنجق" أو "اللواء". وكان الفرسان داخل السنجق يشكّلون وحدة عسكرية يقودها "سنجق بكي" أي "بك السنجق" الذي كان يتولى، في الوقت نفسه، الشؤون الإدارية للسنجق. وكذلك الأمر بالنسبة للولاية التي كانت تتألف من عدة سناجق، فكان يدير

(١) بلغ عدد الأتباع الذين تمّ جمعهم سنة ١٦١٢ من لواء دمشق ٢٦٠٠ تابع. أنظر: نوفان رجا الحمود: **العسكر في بلاد الشام في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨١، ص ٥٨.

(٢) وجيه كوثراني: **السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، ١٩٨٨، ص ٥٣-٥٤.

شؤونها "بكلربكي" أو رئيس البكوات"[1]، الذي كان
الولاية يعاونه الأغوات قواد الحاميات العسكرية، وموظ

لقد أفادت الآغوية العسكرية من مواقعه
أصحابها إقطاعات ضريبية متوارثة[3]، استطاعوا م
لنفوذهم؛ الأمر الذي هيأهم لأن يلعبوا دوراً نشطاً في تجارة الحبو
تعرف ازدهاراً لها مع مطالع القرن التاسع عشر، حتى أنّ الكثير من هؤ
يتحوّل إلى فئة التجار الأثرياء في المدن الكبرى حيث ترابط الحاميات العسكرية، مس
من توسّع التجارة الرأسمالية في وقت بدأ فيه الاقتصاد المحلي يشهد بدايات اندماجه مع السوق الأوروبية.

هكذا، فإنّ التطور الذي عرفه الإقطاع العسكري أسهم في بروز عائلات أعيانية من الغوات، ارتكزت في صعودها الاجتماعي والاقتصادي، إلى دورها في حماية قوافل الحج السنوي، والتزام الضرائب في الأراضي الزراعية الريفية. ففي دمشق ظهرت عائلات: التركماني، والشملي، والبارودي، والمهايني، واليوسف وشمدين[4]، كما برزت عائلات أخرى حملت ألقاباً عسكرية مثل آل الجندي والزعيم في سوريا، وآل العسكري والمدفعي في العراق. هذا، بالإضافة إلى العديد من العائلات السورية والعراقية والمصرية وغيرها من العائلات العربية المدينية الأخرى التي أفادت من تأديتها الخدمات العسكرية للدولة العثمانية، ما لبثت أن تحوّلت، في نهاية الثلث الأول من القرن التاسع عشر، إلى مراكز قوى سياسيّة واقتصاديّة باتت تهدد السلطة المركزية للدولة الآخذة بالتفكك والانهيار على كل الأصعدة.

(١) أنظر جدولاً بأهمّ التسميات العسكرية في دراستنا: "المرتكزات البنيوية للمجتمع العربي في ظل السلطنة العثمانية"، **مجلة تاريخ العرب والعالم**، العدد ١٧٧، كانون الثاني - شباط، ١٩٩٩، ص٨٤-٨٥.

(٢) جب وبوون: **المجتمع الاسلامي والغرب**، الجزء الأول، ص ٢١١.

(٣) الحصني: **كتاب المنتخبات**، ص ٨٥٩ و٨٨٣.

(٤) وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي**، ص ٥٨.

من هنا، فتح الإقطاع العسكري شهية المقطعين أنفسهم لزيادة حجم إقطاعاتهم من الأراضي من جهة، وأفضى، بالتالي، إلى صراعات مفتوحة على السلطة طالت غير مقاطعة عثمانية من جهة أخرى.

تحدّد الإقطاع العسكري تبعاً لحجمين إثنين: حجم المساحة العقارية المقطوعة من الدولة من جهة، وحجم الأتباع من الجنود المحاربين من جهة أخرى. وتبعاً لهذين الحجمين عُرف أصحاب هذا الإقطاع بالتيماريين والزعامت. والتيماري هو كل مقطع عسكري يُحضر تابعاً عن كل ثلاثة آلاف آقجة، في حين أن الزعيم (صاحب الزعامت) يُحضر تابعاً عن كل خمسة آلاف آقجة من حاصل المقاطعة[1].

في الواقع، مارس التيماريون والزعامت سلطة مزدوجة على فلاحي المقاطعات الداخلة في عهدتهم: سلطة أولى عسكرية من خلال تقديم العدد المحدَّد من الأتباع للإنخراط في الأعمال العسكرية، وسلطة ثانية اقتصادية من خلال الحصول على نسبة معينة من حاصل المقاطعة تراوحت بين ثلث المحصول أو ربعه أو خمسه أو سدسه[2].

ثمة ترابطٌ وثيق ظهر بين توزع الاقطاعات العسكرية في الدولة العثمانية من جهة، وبين التقسيمات الإدارية التي اعتمدتها هذه الدولة من جهة أخرى. فالمنطقة كانت تُعرف بـ"السنجق" أو "اللواء". وكان الفرسان داخل السنجق يشكّلون وحدة عسكرية يقودها "سنجق بكي" أي "بك السنجق" الذي كان يتولى، في الوقت نفسه، الشؤون الإدارية للسنجق. وكذلك الأمر بالنسبة للولاية التي كانت تتألف من عدة سناجق، فكان يدير

---

(١) بلغ عدد الأتباع الذين تمّ جمعهم سنة ١٦١٢ من لواء دمشق ٢٦٠٠ تابع. أنظر: نوفان رجا الحمود: **العسكر في بلاد الشام في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨١، ص ٥٨.

(٢) وجيه كوثراني: **السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، ١٩٨٨، ص ٥٣-٥٤.

شؤونها "بكلربكي" أو رئيس البكوات"[1]، الذي كان يقف على راس الجهاز الحاكم في الولاية يعاونه الأغوات قواد الحاميات العسكرية، وموظفو المالية من الدفتردار ومساعديه[2].

لقد أفادت الآغوية العسكرية من مواقعها المتقدّمة في الجهاز العسكري؛ إذ مُنح أصحابها إقطاعات ضريبية متوارثة[3]، استطاعوا معها أن يؤمّنوا قاعدةً اقتصادية قوية لنفوذهم؛ الأمر الذي هيأهم لأن يلعبوا دوراً نشطاً في تجارة الحبوب والمواشي التي بدأت تعرف ازدهاراً لها مع مطالع القرن التاسع عشر، حتى أنّ الكثير من هؤلاء الأغوات بدأ يتحوّل إلى فئة التجار الأثرياء في المدن الكبرى حيث ترابط الحاميات العسكرية، مستفيداً من توسّع التجارة الرأسمالية في وقت بدأ فيه الاقتصاد المحلي يشهد بدايات اندماجه مع السوق الأوروبية.

هكذا، فإنّ التطور الذي عرفه الإقطاع العسكري أسهم في بروز عائلات أعيانية من الغوات، ارتكزت في صعودها الاجتماعي والاقتصادي، إلى دورها في حماية قوافل الحج السنوي، والتزام الضرائب في الأراضي الزراعية الريفية. ففي دمشق ظهرت عائلات: التركماني، والشملي، والبارودي، والمهايني، واليوسف وشمدين[4]، كما برزت عائلات أخرى حملت ألقاباً عسكرية مثل آل الجندي والزعيم في سوريا، وآل العسكري والمدفعي في العراق. هذا، بالإضافة إلى العديد من العائلات السورية والعراقية والمصرية وغيرها من العائلات العربية المدينية الأخرى التي أفادت من تأديتها الخدمات العسكرية للدولة العثمانية، ما لبثت أن تحوّلت، في نهاية الثلث الأول من القرن التاسع عشر، إلى مراكز قوى سياسيّة واقتصاديّة باتت تهدد السلطة المركزية للدولة الآخذة بالتفكك والانهيار على كل الأصعدة.

---

(١) أنظر جدولاً بأهمّ التسميات العسكرية في دراستنا: "المرتكزات البنيوية للمجتمع العربي في ظل السلطنة العثمانية"، **مجلة تاريخ العرب والعالم**، العدد ١٧٧، كانون الثاني - شباط، ١٩٩٩، ص٨٤-٨٥.

(٢) جب وبوون: **المجتمع الاسلامي والغرب**، الجزء الأول، ص ٢١١.

(٣) الحصني: **كتاب المنتخبات**، ص ٨٥٩ و٨٨٣.

(٤) وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي**، ص ٥٨.

على مستوى المتكوّن الخراجي:

ارتكز هذا المتكوّن إلى اعتبار الأرض هي المصدر الرئيسي للإنتاج في المقاطعات التي ألّفت السلطنة العثمانية، ومنها المقاطعات العربية. وقد دخلت عملية السيطرة على الأرض[1] وطرق استثمارها في صلب التشكلات العميقة للجماعات العائليّة والأسَر والعناصر السكّانية، وتحديد تراتبيتها داخل الهرم الاجتماعي العام.

إنّ أنظمة الأراضي المختلفة، التي ظلّت تقرها الحكومات العثمانية حتى أواسط القرن التاسع عشر، بشأن تنظيم عملية استغلال الأرض واستثمارها، هي، وإن كانت أخذت أشكالاً معيّنة، إلا أنّها لم تخرج عن التوجهات العامة التي عرفتها السلطة الإسلامية في العهود المختلفة؛ من حيث هي "سلطة خراجية" تحدّدت وظيفتها الرئيسية بالاستحواذ على "الخراج" أي على الفائض الاقتصادي عبر أشكال مختلفة من الجباية الضرائبيّة المفروضة على الأراضي الزراعية.

ارتكز نظام استثمار الأراضي في العهد العثماني إلى أركان ثلاثة: الدولة، الوسيط، والفلاح، فالدولة ممثلة بالحاكم أو السلطان كانت تعتمد في تغذية خزينتها على الضرائب المتنوعة المفروضة على القوى المنتجة أي الفلاحين العاملين فعلياً في الأرض. أما الوسيط فهو الذي يتولى جباية الريع الضرائبي من الفلاحين بشكل مباشر، ويوزعه إلى قسمين: قسم يحوله إلى بيت المال أو الخزينة، وقسم آخر يحتفظ به لنفسه مقابل خدمات عسكرية أو إدارية كان يقوم بها تجاه الدولة المركزية[2].

إلا أنّ هذه العلاقة الثلاثية الطرف، والتي تمحورت حول مسألة استثمار الأراضي والانتفاع من مواردها، لم تقم على أساس التكافؤ في التوزع بين هذه الأطراف، وإنّما

(١) عرفت الأراضي في البلاد العربية في ظلّ الحكم العثماني أنواعاً عديدة، منها: الأراضي الأميرية، الوقفية، المشاعية، المتروكة، الموات، المملوكة. للمزيد من التفاصيل حول هذه الأنواع المختلفة، راجع دراستنا: **النخب والسلطة في المشرق العربي المعاصر**، معهد الانماء العربي، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٦، ص ١٩-٢٦.

(٢) شارل عيساوي: **التاريخ الاقتصادي للهلال الخصيب ١٨٠٠-١٩١٤**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٠، ص ٤٢٦.

قامت، عملياً، على معادلة غير متوازنة بين قوى مستغِلّة (الوسطاء والدولة)، وأخرى مستغَلّة (الفلاحون)[1].

ولما كانت الدولة العثمانية ببنيتها العامة، دولةً إقطاعيّة، فإنّ سائر مؤسّساتها ووسائط السلطة فيها كانت تتكامل في الدور والوظيفة لجهة إيفائها بمتطلبات التنظيم الإقطاعي العثماني العام في حاجته إلى الخدمات الإدارية والعسكرية والمالية وغيرها. من هنا، عرفت السلطة الخراجية، في ممارستها عمليّة سحب الفائض الفلاحي، شكلين من الوسائط: أولاً، النظام التيماري؛ ثانياً، نظام الإلتزام.

أما النظام التيماري فهو نظام للإدارة الريفية؛ حيث عُهِد فيه إلى مقاطعجيين من فئتَي التيمار والزعامت، مهمة جباية الضرائب من القوى الفلاحية المنتجة. في ظلّ هذا النظام، تحوّل التيماريون، ليس فقط إلى قوى متحكّمة بفائض الإنتاج الريفي، وإنّما خُصّصت لهم أيضاً أراضٍ من القرى التي كان يزرعها الفلاحون كجزءٍ من التزامات العمل أي السخرة التي تقع على عاتقهم[2].

إلا أنّ هذا التنظيم للإدارة الريفية لم يلبث أن بدأ يشهد أزمته الفعلية مع مطالع النصف الثاني من القرن السابع عشر، ذلك أنّ ثمة خللاً طرأ على هذه الصيغة إن لجهة التراجع في تلبية الخدمات للدولة أو لجهة الاستئثار بالقسم الأكبر من الضرائب المجباة من الفلاحين الداخلين في دائرة السلطة التيماريّة. وبذلك تكون القاعدة التي ارتكز إليها هذا النظام في الأساس، قد انتهت، ولم يعد مقاطعجيو التيمار، كما كانوا في السابق، يمثّلون دور وسيط السلطة بين الدولة والفلاحين، بل إنهم كانوا يتجهون إلى الاستئثار والتفرد بهذه السلطة، محاولين التحرر من التزاماتهم تجاه سلطة الدولة المركزية.

لجأت الدولة العثمانية إلى اعتماد صيغة بديلة للنظام التيماري تستطيع معها تأمين مستلزماتها المالية بدون عوائق، فأحلّت نظام الإلتزام الذي ارتكز إلى المعادلة التالية: تبيع

(١) سميليا نسكايا: **الحركات الفلاحية في لبنان في النصف الأول من القرن التاسع عشر**، تعريب عدنان حاموس، دار الفارابي، بيروت، ودار الجماهير، دمشق، ١٩٧٢، ص ٤٢.

(٢) شارل عيساوي: **التاريخ الاقتصادي للهلال الخصيب**، ص ٤٢٦-٤٢٧.

الدولة، بطريقة المزاد، حق جباية الضرائب في مقاطعة معيّنة لأحد الأعيان أو الوجهاء النافذين في الريف أو المدينة، مقابل تعهد من الملتزم بدفع القيمة سلفاً لخزينة الدولة، يقوم، بعدها، بجباية ضرائب تلك المقاطعة بعد جني المحاصيل.

كان نظام الإلتزام يؤدي، في الواقع، منفعة مزدوجة للدولة والملتزم في آن واحد، فهو يوفر لخزينة الدولة مورداً ثابتا ودونما انتظار من جهة، ويمنح الملتزم سلطةً كاملة على الفلاحين الداخلين في دائرة التزامه من جهة أخرى. فالملتزم لم يكن يشتري ضرائب المقاطعة أو المنطقة بهدف الربح وحسب، وإنّما أيضاً كان يشتري السلطة بوجهيها الاقتصادي والاجتماعي من قبل ممثلي الحكومة في مراكز الولايات والألوية[1]. فالسلطة الاقتصادية ناتجة عن تراكم الفائض لدى الملتزم، وهذا الفائض هو عبارة عن الفرق الحاصل بين ما يدفعه مسبقاً من ضريبة "الميري"، وبين ما يجمعه من الفلاحين، والذي قد يصل أحياناً إلى أضعاف ضريبة الالتزام. أما السلطة الاجتماعية فتتمثل في كون الملتزم كان يحكم أرضه وسكانها معاً؛ إذ كان من "حقوقه المشروعة تسليح الفلاحين المقيمين في أرضه"[2]، وإلزامهم بطحن غلالهم في مطاحنه، وعصر زيوتهم في معاصره، وربطهم به بشتى علاقات الاستتباع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

لقد دخل نظام الإلتزام في أساس علاقات السلطة في ولايات مصر وبلاد الشام والعراق، وهي في الواقع، سلطة خراجيّة من حيث أدائها الوظيفي المتمثّل بسحب الريع الخراجي الفلاحي على شكل ضرائب. أما جهاز هذه السلطة فقد ارتكز إلى عائلات أعيانيّة مدينيّة وريفيّة عرفت ثباتاً تاريخياً في ممارسة السلطة الخراجية عبر أبناء نافذين منها من التجار والأمراء ومشايخ القرى والنواحي وشيوخ العشائر وأرباب المساجد والأشراف[3].

---

(١) حول ممارسة الإلتزام، راجع:

Dominique CHEVALIER: *La Société du Mont-Liban à l'époque de la Révolution Industrielle en Europe*, Librairie orientaliste, Paris, 1971; pp. 80-105.

(٢) محمود عودة: **الفلاحون والدولة**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٢٧.

(٣) عبد الرحيم عبد الرحمن: **الريف المصري في القرن الثامن عشر**، القاهرة، ١٩٧٤، ص ٧٨-٨٢؛ وأيضاً: رؤوف عبّاس: **النظام الاجتماعي في مصر في ظلّ الملكيات الزراعية الكبيرة**، دار الفكر الحديث، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٨-٩.

ففي دمشق مثلاً، برزت أسرة العظم التي أفادت من موقعها كأسرة ملتزمة للضرائب في أرياف حمص وحماه، ومناطق أخرى في سوريا الداخلية، فجمعت ثروة اقتصادية استخدمتها في شراء التأييد الذي كانت تحتاجه في استانبول لتعيين أفراد منها مرات عديدة في منصب والي دمشق[1]. وفي إمارة جبل لبنان برزت أسر مقاطعجية من أصحاب الالتزامات الوراثية استطاعت معها أن تستأثر بالسلطة الرأسية للإمارة لأجيال متتالية[2].

وفي فلسطين برز آل الزيداني الذين تمكّنوا من بسط سيطرتهم على أراضي الإلتزام في شمال فلسطين بأسره، فوصلوا إلى ذروة نفوذهم في عهد الشيخ ضاهر العمر الذي مدّ حكم الأسرة حتى عكا على الساحل[3].

وفي ولاية الموصل، شمال العراق، استطاعت أسرة واحدة السيطرة على الفائض الريفي هي آل الجليلي التي تمكّن أبناؤها من أن يحتكروا لأنفسهم بصورة فعليّة منصب الوالي إبتداءً من ثلاثينات القرن الثامن عشر فصاعداً[4].

وإذا كان نظام الإلتزام قد عاد بالنفع المزدوج على طرفي العلاقة أي الدولة من جهة، والملتزمين من جهة أخرى، إلاّ أنّ هذا النظام كان، في الواقع، يتطوّر على قاعدة أزمة عميقة تمثّلت بتنامي سلطة الملتزمين على حساب ضعف الدولة وعلى مستويين إثنين: **الأول**، مستوى التراجع في قدرتها على الضبط المركزي للمناطق والمقاطعات التي شكّل الملتزمون فيها نفوذاً وازناً دفعهم إلى المطالبة بتشكيل سلطات منفصلة ومستقلة من ناحية، **والثاني**، مستوى العجز الذي أصاب خزينة الدولة بسبب ضغط الملتزمين أنفسهم في سحب الفائض الفلاحي وإرهاق القوى الفلاحية المنتجة من ناحية أخرى.

هكذا، وصلت الدولة العثمانية، في نهايات الثلث الأول من القرن التاسع عشر، إلى

---

(١) روجر أوين: **الشرق الأوسط في الاقتصاد العالمي ١٨٠٠-١٩١٤**، ترجمة سامي الرزّاز، مؤسّسة الأبحاث العربية، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٠، ص ٣٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٣.

(٣) روجر أوين: **الشرق الأوسط في الاقتصاد العالمي ١٨٠٠-١٩١٤**، ص ٣٤.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٦.

أزمتها الشاملة إدارياً وعسكرياً وسياسياً ومالياً. وإذا كان من تفسير لأسباب الهزيمة العثمانية أمام الحملة المصرية على بلاد الشام عام ١٨٣١، فهو أنّها لم تتمثل فقط بحالة اللاتكافؤ في القوى بين جيش مصري حديث ومتفوق، وآخر عثماني تقليدي وضعيف، وإنما تتمثل، وبشكل أعمق، بحالة الانهيار الشامل الذي وصلت إليه مؤسّسات الدولة العثمانية من الداخل. إنّها في الحقيقة أزمة العثمانويّة نفسها كمجموعة نظم إدارية ودينية وعسكريّة وخراجية، باتت تعمل لغير صالح السلطة المركزية للدولة، هذه السلطة التي كادت تفقد مرجعيّتها كسلطة عليا محوريّة لسائر المقاطعات الخاضعة لها.

أمام هذا الواقع، راحت الدولة العثمانيّة، تسعى لاعتماد سياسة إصلاحيّة جديدة تستطيع معها استعادة هيبتها كسلطة مركزية من ناحية، ومحاولة ضبط النفوذ الأعياني المتصاعد ولجمه عند حدود معيّنة من ناحية أخرى.

ثانياً: العثمانويّة الجديدة أو إعادة تشكّل العثمانويّة.

أخذت العثمانويّة الجديدة طريقها إلى التكوّن مع ثلاثينات القرن التاسع عشر، وذلك بفعل توفّر تطوّرين متلاحقين ومتلازمين من حيث الأهداف والنتائج:

الأول، نهج الحكم المصري في بلاد الشام في ضوء المنحى التحديثي الذي اعتمده محمد علي باشا إبان تجربة حكمه القصيرة (١٨٣١-١٨٤٠).

الثاني، نهج الحكم العثماني، بعد استعادته بلاد الشام، في التأسيس لمرحلة جديدة من الإصلاحات في ميادين الإدارة والمالية والقضاء والملكية العقارية والتعليم وغير ذلك. مع الحكم المصري في بلاد الشام، بدأت مرحلة جديدة مفصليّة على مستوى التشكّلات الإدارية والاقتصادية والاجتماعية. فقد كانت هذه التجربة، وعلى الرغم من محدوديّتها الزمنية، بحيث لم تتجاوز العقد الواحد من الزمن (١٨٣١-١٨٤٠)، تجربةً غنيّة بالتطوّرات النوعية:

إدارياً، ارتكزت السياسة المصرية إلى قيام نظام مركزي جُعلت دمشق قاعدةً له[1]، الأمر الذي طال مباشرة سلطة أعيان المدن، وفي مقدمتهم أعيان المؤسسة الدينية. **وقضائياً**، كانت أولى الخطوات التي اعتمدها ابراهيم باشا قد طالت النظام القضائي الديني، بحيث جعل سلطات المحاكم الشرعيّة مقصورةً فقط على أمور الأحوال الشخصية بعد أن كانت تشمل القضايا الإدارية المدنية والسياسية والعسكرية. وفي خطوة أخرى على طريق تحجيم نفوذ المؤسّسة الدينية، لجأ إبراهيم باشا إلى وضع الأوقاف الخيرية تحت الإشراف الحكومي المباشر[2]، في محاولةٍ منه لإضعاف القاعدة المادية لسلطة رجال الدين من علماء شرع وقضاة ومفتين ونقباء أشراف. وفي مجالس الشورى التي اعتمدها الحكم المصري كمجالس تمثيليّة للسلطة في المدن[3]، لم تتمثل فيها المؤسّسة الدينية بما يتناسب مع وزنها الاجتماعي - السياسي الذي توفر لها في السابق. فقد كان التطور الذي لقي الاعتراض الأكبر لدى المؤسّسة الدينية والطبقات العليا المسلمة في دمشق والمدن الأخرى يتعلق بزيادة مستوى مساواة الأقليات دون اعتبار لنظام الملل العثماني. فالمسيحيون ضمنوا، لأول مرة، تمثيلاً سياسياً من خلال تأليف مجالس الشورى التي اعتمدها المصريون كمرجعيات للسلطة في المدن الرئيسية.

وعلى الصعيد التجاري، بدأت عناصر من الأقليات، لاسيّما المسيحية منها، تظهر نشاطاً بارزاً في مجال الانخراط في شبكات التجارة الداخلية والخارجية، خصوصاً وأن كثيرين منهم بدأوا يمارسون دور الوكلاء أو الوسطاء للتجارة الأوروبية التي بدأ نطاقها يتّسع مع اسواق المشرق في أعقاب الحرب النابليونيّة.

(١) عيّن المصريون على المدن الرئيسية في بلاد الشام، حكاماً مدنيين عرفوا بالمتسلمين، وكان محمد شريف باشا متسلم دمشق الحاكم المركزي العام لسائر المدن الأخرى. راجع بهذا الشأن:
Adel ISMAIL, *Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban et des pays du Proche-Orient du XVII° siècle à nos jours) Correspondance consulaire et commerciale*, T.I et II, Beyrouth, 1982, T.I, p. 273, et T.II, pp. 15, 45, 50.

(٢) فيليب خوري: **أعيان المدن**، ص ٣٥.

(٣) لوتسكي: **تاريخ الأقطار العربية الحديث**، ص ١٣٣-١٣٤.

أفاد العثمانيون من التجربة المصرية في بلاد الشام، ونظروا إليها بوصفها تجربة تأسيسيّة لإطلاق سلسلة من الإصلاحات باتت ضرورية لإنقاذ الحكم العثماني واستمراره.

مع تبوّؤ السلطان عبد المجيد عرش السلطنة (١٨٣٩-١٨٦١)، بدأت المباشرة الإصلاحية بصدور "خط كلخانة" في الثالث من تشرين الثاني ١٨٣٩، واستمرّت متسارعة بعد الاعلان عن "المبادئ الإصلاحية" عام ١٨٥٦[1]، وقوانين الأراضي عام ١٨٥٨[2]، وبعدها التعديلات الجوهرية التي طرأت على هيكلية الإدارة العثمانية عملاً بقانون الولايات الصادر عام ١٨٦٤، وبنظام إدارة الولايات العموميّة ١٨٧١[3].

اتّسمت حركة التنظيمات بالشمولية بحيث أنّها طالت سائر مؤسسات السلطة ابتداءً "من الهيئة الحاكمة في الولاية، والتي ارتبطت عبر رموزها - الوالي وأعوانه - بمصالح الالتزام، ونظام الملل وعلاقة هذه الأخيرة بسياسات الحماية الأجنبيّة، والتجارة، والتعليم، ونظام القضاء في مراكز الولايات والسناجق. إنّ ما ستطرحه هذه التنظيمات من سياسات في هذه القطاعات بالذات سيطال مضمون علاقات السلطة ومواقعها ورموزها في البنيان الاجتماعي القائم"[4].

تقاطعت سائر التشريعات والقوانين التي شملتها حركة التنظيمات حول محاور رئيسية أربعة:

١ - التتريك الرأسي للسلطة.

(١) حول المجموعتين الإصلاحيتين لعامَي ١٨٣٩ و١٨٥٦، راجع: ساطع الحصري: **البلاد العربية والدولة العثمانية**، ص ٨٧-٩٦.

(٢) **مختارات من القوانين العثمانية**، جمعها يوسف قزما الخوري، دار الحمراء، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٠، ص ٧-٢٩.

(٣) حول قانون الولايات ١٨٦٤، ونظام إدارة الولايات العمومية ١٨٧١، راجع: **الدستور**، ترجمة نوفل أفندي نعمة الله نوفل، المطبعة الأدبية، بيروت، ٤ أجزاء، ١٣٠١ هـ، الجزء الأول، ص٣٨٢-٤٢٧.

(٤) وجيه كوثراني: **السلطة والمجتمع والعمل السياسي**، ص ٨٢.

٢ - تولّي الدولة مباشرة عملية سحب الفائض الريفي.

٣ - إطلاق حرية التعليم الحديث.

٤ - تحديث المؤسّسة العسكرية.

١ - التتريك الرأسي للسلطة:

أدركت الدولة العثمانية أن الأزمة العامة التي أصابت مؤسّساتها المختلفة، حتى ثلاثينات القرن التاسع عشر، إنّما كانت، قبل أي شيء آخر، أزمةً في علاقات السلطة بين سلطة مركزية حاكمة آخذة بالانهيار والتراجع من جهة، وقوى سلطوية أعيانية محلية أفرزها النظام العثماني نفسه، في ظلّ تركيبته الإدارية، والدينية، والعسكرية والخراجية من جهة أخرى. لذلك، سارعت الدولة إلى إعادة هيكلة جهازها الإداري في الاتجاه الذي يعزز مواقع السلطة المركزية ويجعلها قادرةً على ممارسة دورها في الضبط والمراقبة لسائر مستويات السلطة التي دونها.

كانت الخطوة التأسيسية في مجال المركزة الإدارية قد تمثّلت بصدور قانون الولايات في ٧ تشرين الثاني ١٨٦٤[1]، والذي أدخلت عليه تعديلات إضافية بموجب نظام إدارة الولايات العمومية الصادر في ٢٢ كانون الثاني ١٨٧١[2]. اقتبس هذا النظام، مع تعديل طفيف، جوانب كثيرة من النظام الإداري الفرنسي المرتكز في تقسيماته الإدارية، إلى معطيات جغرافية محددة[3]، وليس إلى معطيات خراجية وعسكرية كما في نظام المقاطعة العثمانية. ووفق هذا النظام توزعت الخارطة الإدارية للسلطنة ٢٧ ولاية بدلاً من ٤٠ إيالة في السابق. وبدورها، قسمت الولاية إلى وحدات إدارية أصغر عرفت بالسناجق، وهذه السناجق قسمت أيضاً إلى أقضية، والأقضية إلى نَواحٍ وقرى[4]. وبذلك تكون الهيكليّة الإدارية الجديدة قد قامت وفقاً لخمسة مستويات إدارية هي عبارة عن خمس دوائر أو

(١) **الدستور**، الجزء الأول، ص ٣٨٢-٣٩٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٧-٤٢١.

(٣) جميل موسى النجار: **ولاية بغداد**، ص ٥٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ٥٠.

حلقات متداخلة (Cercles Concentriques) تبدأ من القرية والناحية، مروراً بالقضاء فالسنجق فالولاية، وصولاً إلى رأس الهرم الإداري المتمثّل بالهيئة الحاكمة في استانبول – العاصمة.

وفي محاولة منها لإنجاز عملية التتريك الرأسي للسلطة، حصرت الحكومة العثمانية حق إشغال منصب الوالي في الولاية، والذي هو منصب إداري وسياسي في الوقت نفسه[1]، بأحد الرجالات الأتراك. ففي دمشق تعاقب على منصب الوالي وحتى نهاية العهد العثماني ٣٥ والياً تركياً[2]، وعلى ولاية بيروت (١٨٨٨–١٩١٧) ٢١ والياً[3]، وعلى ولاية بغداد ٣٥ والياً بينهم ٧ من العسكريين[4]. وبذلك يكون هذا الإجراء قد أقفل الباب نهائياً أمام إمكانية وصول أحد الأعيان المحليين لتولي هذا المنصب واستخدامه كوسيلة لبناء النفوذ والسلطة كما حصل مع آل العظم الذين شغلوا منصب والي دمشق بين نهايات القرن الثامن عشر وأواسط القرن التاسع عشر.

ولما كانت مهام الوالي متعددة ومتنوعة لجهة الإشراف على جميع دوائر الولاية المدنية والمالية والأمنية[5]، فقد نصّت التنظيمات على إنشاء مجالس جديدة تولّت إدارة الولاية والسنجق والقضاء والناحية، بالإضافة إلى المجالس البلدية التي أنشئت أيضاً في مدن الولاية ومراكز القصبات السكانية فيها.

---

(١) حول تعيين الوالي وصلاحياته، راجع المواد ٦، ١٣، ١٥، ٢١ من **الدستور**، الجزء الأول، ص ٣٨٢-٣٨٥.

(٢) عبد العزيز محمد عوض، **الإدارة العثمانية في ولاية سورية ١٨٦٤–١٩١٤**، ص ٣٤١-٣٤٤.

(٣) عادل ومنير اسماعيل: **تاريخ لبنان الحديث**، الجزء الأول، الوثائق الدبلوماسية، دار النشر للسياسة والتاريخ، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٠، ص ٣١٧.

(٤) جميل موسى النجار، ولاية بغداد، ص ٤٧١-٤٧٤.

(٥) من أهمّ دوائر الولاية: دائرة الطابو (الدفتر الخاقاني)، دائرة النفوس (الأحوال الشخصية)، دائرة النافعة، دوائر بلديات المدن. راجع: جميل موسى النجار، المرجع نفسه، ص ١٥١-١٥٢.

إنّ توزع العضوية في تأليف المجالس الإدارية للولايات العربية يعكس توجهات الحكم العثماني، في مرحلة ما بعد التنظيمات، لجهة التتريك الرأسي للسلطة من جهة، وتحجيم النفوذ الأعياني لأعيان المدن وبكل فئاتهم من جهة ثانية. فمجلس ولاية دمشق تألّف من العناصر التالية[1]:

– ٣ من المسؤولين الأتراك المعيّنين هم: الوالي، القاضي والدفتردار.
– ٢ من الأعيان الدينيين المسلمين الدائمين هما: المفتي الحنفي ونقيب الأشراف.
– ٣ من الأعيان المسلمين المنتخبين.
– ٢ من الأعيان المسيحيين المنتخبين.
– ١ ممثل للطائفة اليهودية.

أما تأليف مجلس ولاية بغداد فقد ضمّ المقاعد التالية[2]:

– الوالي رئيس مجلس إدارة الولاية، ومعاونه[3]، وكلاهما من الجنسية التركية.

– أربعة أعضاء دائمين من المسؤولين الأتراك وهم: قاضي مركز الولاية (ويسمى بالنائب أو نائب الشرع الشريف)، الدفتردار، المكتوبجي ومدير الأمور الأجنبية.

– عضوان منتخبان من المسلمين.

– عضوان منتخبان من غير المسلمين.

وهذه الطريقة المعتمدة في تأليف مجالس إدارة الولايات، انسحبت أيضاً على مجالس الولايات العموميّة، وعلى سائر المجالس الإدارية في الألوية (السناجق) والأقضية والنواحي، كما طالت مجالس البلديات في المدن والقصبات المهمة[4].

---

(١) فيليب خوري: **أعيان المدن**، ص ٥٥.

(٢) أنظر المادة ١٣ من نظام الولايات الصادر عام ١٨٦٤، في **الدستور**، الجزء الأول، ص ٣٨٣.

(٣) أنظر صلاحيات ووظائف معاوني الولاة في **الدستور**، الجزء الأول، ص ٤٠١.

(٤) بشأن تأليف هذه المجالس وتوزعها بين المسلمين وغير المسلمين، راجع: جميل موسى النجار: **ولاية بغداد**، ص ٢٤٥-٢٧٦.

أما الاستنتاج الذي يمكن تسجيله بصدد تأليف هذه المجالس، وكيفية توزع مقاعد العضوية فيها، فيمكن تحديده بالمسائل الأساسية التالية:

أولاً، وقوف السلطة المركزية العثمانية على رأس الهرم السلطوي، الأمر الذي كان يعزز إمساكها بقوة بمفاصل السلطة عبر مختلف مراتبها ومستوياتها.

ثانياً، مشاركة الأقليات بتقاسم السلطة بعد أن كانت هذه الأخيرة شبه حصرية بالفئات الإسلامية، وهذا ما يعكس النتائج الإيجابية لعملية إلغاء نظام الملل[1]، التي أتاحت لأبناء الأقليات حضوراً مؤثراً في مختلف الهيئات الإدارية والقضائية وسواها. ففي الفترة ما بين ١٨٧٥ - ١٩١٧، بلغ عدد الأعضاء المنتخبين في مجالس إدارة ولاية بغداد ٣٧ عضواً توزعوا: ٢٢ مسلمين و١٥ من غير المسلمين (٨ مسيحيين و٧ يهود)[2].

ثالثاً، ضبط النفوذ الأعياني لجماعات المكانة الإسلامية سواء أكانوا من عناصر تنتمي إلى شريحة علماء الدين أم إلى أعيان المدن الآخرين البارزين.

٢ - تولّي الدولة مباشرة عملية سحب الفائض الريفي:

أدركت الحكومة العثمانية أنّ نجاح سياستها الإصلاحية إنّما يتوقف بالدرجة الأولى، على توفر ركيزة مادية كافية لملافاة العجز في خزينتها المالية. ولّما كان القسم الأكبر من إيرادات الضرائب المفروضة على الأراضي يذهب إلى جيوب الملتزمين، فقد بات ملحّاً أن تضع الدولة حداً نهائياً لدور هؤلاء الملتزمين، وأن تسعى، بالتالي، إلى جعل الفلاح مسؤولاً بشكل مباشر عن الضرائب من خلال إعطائه حقوق الملكية على الأراضي التي يقوم بزراعتها. فقد جاء في "خط كلخانة" أنّ الإصلاح العام للسلطنة "لا يُدرَك إلا بالأموال ولا يُدرَك المال إلاّ من عطاء الأهالي... ولذلك يلزم بعد الآن أن يُعيّن على كل فرد من أهالي البلاد ويركو مناسب بالنسبة إلى أملاكه ومقدرته كيلا يؤخذ من أحد شيء

(١) بشأن إقرار المساواة بين جميع رعايا الدولة العثمانية، راجع ما ورد في مجموعتَي التنظيمات "خط كلخانة"، و"المبادئ الخيرية"، في: ساطع الحصري: **البلاد العربية والدولة العثمانية**، ص ٨٧-٩٦.

(٢) راجع الجدول الخاص بذلك في: جميل موسى النجار: **ولاية بغداد**، ص ٢٢٨.

زائد عن مقدرته"[1].

اعتقد الإصلاحيون العثمانيون أن ثمة ضرورة مالية وسياسية تقضي بحلول الدولة مباشرة محل الملتزمين في عملية سحب الفائض الريفي. لذلك كان التصميم على إلغاء دور الوساطة الذي كان يقوم به الملتزم، وانتقال هذا الدور إلى الموظف الإداري الذي أنيطت به مسؤولية تسجيل الأراضي وحصر الاستثمارات الزراعية الفردية.

فالهدف الأساسي للدولة العثمانية، من وراء صدور قانون الأراضي في نيسان ١٨٥٨، كان يتمثل بتوسيع قاعدة الملكية الفلاحية. وقد أنشئت لهذه الغاية دوائر خاصة بالتسجيل العقاري (سجلات الطابو)[2]، ووجهت الدعوة إلى اصحاب الملكيات بوجوب تسجيل ملكياتهم التي يشغلونها على سبيل الحيازة أو حق التصرف في سجلات الدوائر الجديدة (سجلات الدفتر الخاقاني).

ولما كان القانون ينشد الملكية الفلاحية الفردية، ويسعى إلى تثبيت الفلاحين دافعي الضرائب الفعليين في أراضيهم، فإنّ ترجمته العملية اصطدمت بجملة من العقبات التي أدّت إلى نتائج عكسيّة. فالسجلات كانت سيئة، والإدارة كانت تعاني من نقص في الموظفين، وعدم الخبرة والفساد. كما أنّ الفلاحين من جهتهم، نظروا إلى القانون بحذر، واعتقدوا أنه يأتي من ضمن الاجراءات الهادفة إلى ضبط إحصاءات السكان، وزيادة الضرائب، وتنظيم قواعد الخدمة العسكرية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت الرسوم الباهظة التي وضعت على التسجيل، والتي كانت تعادل ٥٪ من قيمة الأرض، شكّلت عاملاً إضافياً دفع بالفلاحين إلى التهرب من تسجيل أراضيهم بأسمائهم، مما أتاح لأعيان المدن، من تجار ومرابين، الفرصة السانحة للتملّك[3]. ففي دمشق كانت أبرز الأسَر المالكة للأرض، في النصف الثاني من القرن الثاني عشر، هي أسَر: العظم، العابد، يوسف، مردم، العجلاني،

(١) **الدستور**، الجزء الأول، ص ٣.

(٢) حول نظام الطابو، راجع: **مختارات من القوانين العثمانية**، ص ٤٩-٧٠.

(٣) أسعد أتات: "ملكية الأرض في فلسطين قبل الانتداب البريطاني"، **حامد الاقتصادي**، العدد ٢٦، آذار، ١٩٨١، ص ٣٦-٤٦.

البكري وغيرها. وفي حلب كانت أسر: الجابري، هنانو، القدسي، الرفاعي، الكخيا، إبراهيم باشا والكيالي. وفي حمص كان أبرز ملاكي سندات الطابو من عائلتي الأتاسي والدروبي. أما في حماه فقد ظهر آل الكيلاني والبرازي والعظم. وفي بيروت كادت أبرز العائلات المالكة للأراضي أن تنحصر في الأوساط المسيحية مثل آل سرسق، وبسترس، وطراد، وفريج، وتويني، والمدوّر، وأبيلا وغيرها. وفي بغداد برزت عائلات الكيلاني، السويدي، الحيدري، الطبقجلي، الشوّاف، الجادرجي، الدفتري، الشرشفجي، الخالصي، الصدر وغيرها.

وفي المدن الفلسطينية برزت عائلات مالكة منها: عبد الهادي في نابلس، الجيوسي في طولكرم، الحسيني في القدس، الشوّا في غزة، التاجي الفاروقي في الرملة، وأبو خضرا في يافا وغزة، وغيرها[1].

صحيح أنّ نتائج التسجيل العقاري جاءت لتشرّع الملكية العقارية الكبيرة للعائلات الأعيانية النافذة في المدن والأرياف على السواء، وصحيح أيضاً أنّ هذه العائلات تمكّنت من الاحتفاظ بقاعدة عقارية لنفوذها الاجتماعي - السياسي، إلاّ أنّ شيئاً مهماً افتقدته هذه العائلات نفسها في مرحلة ما بعد التنظيمات، تمثل بإلغاء دورها كوسيط سلطة بين الدولة المركزية من جهة، والقوى المنتجة الفلاحية من جهة أخرى، لذلك، فإنّ كثيراً من عائلات المكانة في مدن دمشق، وبيروت وحلب، وبغداد، والبصرة، والقدس وغيرها، راحت تسعى لتقليد أبنائها الوظائف الإدارية، وذلك في وقت غدت فيه ممارسة الوظيفة المعيار الأساسي للوجاهة الاجتماعية - السياسية. من هنا، حرصت العائلات الكبرى في المدن، وخاصة بعد صدور قانون الولايات عام ١٨٦٤، على تقليد أبنائها الوظائف الإدارية في مختلف دوائر الحكومة وأجهزتها، ووصل الأمر عند الكثيرين منهم أن سلك طريق الرشوة لبلوغ مثل هذا الهدف[2].

(١) للمزيد من التفاصيل حول العائلات المالكة للأراضي في المشرق العربي، راجع دراستنا: **النخب والسلطة في المشرق العربي المعاصر**، ص ٥٠-٥٥.

(٢) يوسف الحكيم: **سورية في العهد العثماني**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٦، ص ٩٠-٩١.

إلا أنّ الأمر الذي كان يثير استياء الأسَر الأعيانية، هو مسألة الرقابة الإدارية التي بدأت تمارسها السلطة المركزية على مختلف دوائر الدولة في الولايات والسناجق وغيرها؛ لا بل أنّ ثمة اتجاهاً سياسياً كانت تعتمده الدولة يقضي بمأسسة النفوذ الأعياني في إطار المؤسّسة الإدارية أو الدينية أو القضائية أو التجارية؛ الأمر الذي كان قد زرع بذور الاستياء في نفوس أعيان المدن الذين راحوا يعبّرون عنه بطروحات اللامركزية التي كانت تغليفاً للدعوة القوميّة فيما بعد.

٣ - الانفتاح على التعليم الحديث:

شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر تطوراً نوعياً أصاب المحصّلة الثقافية العربية، لاسيما في الأوساط المدينية منها. وقد حصل هذا التطوّر بفعل عاملَين إثنين: الأول، حاجة الإدارة العثمانية، في ظل التنظيمات، إلى وسائل التعليم الحديث وتقنيّاته من جهة؛ والثاني، انتشار التعليم الإرسالي التبشيري الوافد من أوروبا من جهة أخرى.

اعتُبر "نظام المعارف العمومية" الذي أصدرته الدولة العثمانية في الأول من أيلول عام ١٨٦٩، أول تشريع متكامل للتعليم المدني الحديث يوضع في السلطنة[1]. فقد أفضى هذا النظام إلى إنشاء مدارس حديثة اختلفت من حيث بنيتها ووظيفتها عن الوظيفة التقليديّة للكتاتيب الإسلامية ولمدارس تحت السنديانة المسيحيّة. ففي ولاية بغداد، مثلاً، توزعت المدارس الحديثة، في أواخر العهد العثماني، على الشكل التالي[2]:

- ٧١ مدرسة ابتدائية.
- بضع عشرة مدرسة رشدية (متوسطة) مدنية.
- مدرسة واحدة إعدادية (ثانوية).
- مدرسة مهنية واحدة (مدرسة صنائع).

(١) وقع نظام المعارف العمومية في ١٩٨ مادة تناولت مختلف نواحي التعليم ومؤسّساته وإداراته. راجع، **الدستور**، الجزء الثاني، ص ١٥٦-١٨٧.

(٢) جميل موسى النجار، **ولاية بغداد**، ص ٤١٩.

- دار واحدة للمعلمين فُتحت في مدينة بغداد نفسها سنة ١٩٠٠.
- مدرسة عليا للحقوق أنشئت في بغداد في أول أيلول ١٩٠٨.

أما في ولاية سوريا فقد توزعت مدارسها الحديثة في العام ١٨٨٦ على الشكل التالي[1]:

- ٧٢ مدرسة إسلامية ابتدائية ضمّت ٤٧٣١ تلميذاً مقابل ٢١١ مدرسة عادية لأبناء الطوائف غير الإسلامية، خصوصاً المسيحية منها، ضمّت ٩٠١٤ تلميذاً.
- ١٧ مدرسة إسلامية رشدية (متوسطة) ضمّت ٦٩٣ تلميذاً.
- ٣ مدارس إسلامية عالية ضمّت ٢٦٣ تلميذاً مقابل ١١٠ مدارس من هذا النوع غير إسلامية (مسيحية بأكثريتها) ضمّت ٨٧٣٠ تلميذاً.

يتّضح من الأرقام المشار إليها أنّ ثمّة انتشاراً واسعاً للتعليم الحديث في الأوساط المسيحية العربية فاق كثيراً الأوساط الإسلامية ذات الأغلبية السكانية. أما الأسباب الكامنة وراء ذلك التوسّع فتعود إلى عاملين رئيسيين: **الأول**، حاجة المسيحيين للانفتاح على الثقافة الغربية من أجل قيامهم بدور الوساطة التجارية كوكلاء للتجارة الأوروبية من ناحية، ومن أجل تقلّدهم وظائف الترجمة لدى العديد من القنصليات الأجنبية من ناحية أخرى. أما العامل **الثاني**، فيعود إلى كثافة التعليم الإرسالي التبشيري الذي عرف انتشاراً أفقياً ملحوظاً في سائر مناطق المشرق العربي، وخصوصاً في متصرفية جبل لبنان. ففي أواخر القرن التاسع عشر، كان في المتصرفية ٦٩ مدرسة تديرها البعثات البروتستانتية[2]. وفي بيروت كان هناك ٤ مدارس إيطالية ضمّت ٥١٥ تمليذاً، ومدرسة المانية ضمّت ٦٥ تلميذاً، و٤ مدارس إنكليزية (٢٩٠ تلميذاً)، و٨ مدارس أرثوذكسية (١٧٤٠ تلميذاً)، و٣ مدارس تابعة للأليانس الإسرائيلية تضم الأولى ١٩٨ تلميذاً، والثانية أسّسها "شانتوب" وتضم ٨٠ تلميذاً، والثالثة أسّسها "كوهين" وضمّت أكثر من ٥٠ تلميذاً معظمهم كانوا من خارج بيروت، من مصر أو من شمال سوريا. وكانت البعثات الأميركية قد أسّست،

(١) عبد العزيز محمد عوض، **الإدارة العثمانية في ولاية سوريا**، ص ٣٦٣-٣٦٩.

(٢) Adel ISMAIL: *Documents diplomatiques...*, *op. cit.*, V.16 (1890-1897), Document N° 66.

بالإضافة إلى "الكلية السورية الانجيلية" أي الجامعة الأميركية عام ١٨٦٦، كلية للطب في بيروت (مستشفى الجامعة الأميركية اليوم) ضمّت ٧٧ طالباً. وفي حمص ظهرت ٥ مدارس تعمل بإشراف البعثات الأميركية ضمّت ٢٣٠ طالباً، وفي حماه ٣ مدارس (١٨٥ طالباً)، وفي صافيتا ٦ مدارس (٢٦٥ طالباً)، بالإضافة إلى ٣ مدارس في طرابلس (١٨٠ طالباً)، و٦ مدارس في قضاء عكار (٢٠٠ طالب)، ومدرستين في قضاء الكورة (١٥٠ طالباً)[1].

هذا، وكان للبعثات الإنكليزية مدرستان في اللاذقية (٢٢٥ طالباً)، و٣ مدارس في حمص (١١٥ طالباً)، ومدرستان في حماه، ومدرستان في صيدا (٢٤٠ طالباً)، ومدرسة في صور، و٨ مدارس صغيرة في مرجعيون[2].

أما المدارس التي أسّسها المرسلون الفرنسيون فهي لا تعدّ ولا تُحصى، وقد تمركزت، بشكل خاص، في جبل لبنان. وفي عام ١٨٧٣ قامت "جامعة القديس يوسف" (أي الجامعة اليسوعية) لتشكّل، إلى جانب الجامعة الأميركية، أهمّ مركزين جامعيين للتعليم العالي لتخريج كادرات النخبة الإدارية والحقوقية والفكرية، ليس في جبل لبنان فحسب، وإنّما أيضاً في سائر أنحاء سوريا ومصر. ففي رسالة من سفير فرنسا في القسطنطينية إلى وزارة خارجيّته في باريس، في ١٨ تشرين الأول ١٨٩٨، يشرح فيها أبعاد السياسة الفرنسية من وراء إنشاء جامعة "القديس يوسف"، جاء فيها أنّ قيام "مدرسة فرنسيّة في سوريا يؤمّها شبان البلد من أجل العلوم الطبية، والتعمّق في دراسة لغتنا، كي ينتشروا فيما بعد، في أنحاء الشرق كافةً كأصدقاء لنفوذنا وحضارتنا..."[3]. كما لا يُخفي "بول هوفلين" (Paul Huvelin) حقيقة تلك الأهداف بقوله: "إنّ تعليم الناس لغتنا، لا يعني إلفة أفواههم وآذانهم للصوت الفرنسي، بل يعني فتح نفوسهم على الأفكار الفرنسية، وعلى العواطف الفرنسية، وأن نجعل منهم فرنسيين من ناحية ما... هذه

(١) *Ibid.*, Document N° 66.

(٢) *Ibid.*, V.16, Document N° 66.

(٣) Ministère des Affaires étrangères, *Correspondance politique et commerciale, Turquie, Politique intérieure, Syrie-Liban, 1897-1899*, Vol.105.

السياسة تؤدي إلى فتح بلدٍ بواسطة اللغة"[١].

أما النتائج التي تركها الإنفتاح الواسع على التعليم الحديث فقد تمثّلت بالتأسيس لمحصّلة ثقافية تنويرية جديدة أخذت دائرتها بالإتساع على حساب تراجع في الدور لجماعة العلماء الذين سيطروا، في السابق، على أنظمة التعليم الإسلامي ومؤسّساته التقليدية المتمثلة بالكتاتيب، والتكايا، والزوايا وغيرها. ولما كانت المناهج العلمانية قد غدت السمة المميِّزة للمدارس الجديدة فإن جماعة العلماء باتت عاجزة عن فرض مناهج تعليمية دينية كما كان الأمر في السابق، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن المدارس الجديدة، سواء تلك المرتبطة بنظام المعارف العثماني أم تلك التابعة للحركة الإرسالية التبشيرية، لم تعد حكراً على أبناء المؤسسة الدينية، وإنّما كانت تشهد إقبالاً أكثر وضوحاً لأبناء العائلات الأعيانية من ملاكي سندات الطابو والتجار الأثرياء، وكبار الموظفين الإداريين. فقد بدأت هذه العائلات، في ظلّ تزايد أهمية الوظيفة الإدارية بعد ١٨٦٤، ترسل أبناءها إلى المدارس الحديثة لمتابعة تحصيلهم العلمي الذي يؤهّلهم للحصول على مراكز عالية في الإدارة المدنية أو الجيش[٢]. كل ذلك كان يزيد في تراجع النفوذ لعناصر المؤسّسة الدينيّة، الأمر الذي بدأ يدفع بالعديد من هذه العناصر إلى إعلان التذمر، والذهاب في معارضة النتائج التي أفضت إليها التنظيمات العثمانية لجهة المركزة الإدارية والسياسية والانفتاح الواسع على التعليم الحديث وبرامجه الجديدة.

وإذا كانت المؤسسة الدينية قد فقدت بعضاً من نفوذها بفعل فقدانها السيطرة على مؤسسات التعليم الحديثة، فإنّها، وبدرجة أكبر، بدأت تشهد تراجعاً في احتكارها للنظام القضائي الذي عرفته لقرون طويلة سابقة. لقد طالت السياسة الإصلاحية للتنظيمات هذا النظام، الذي ما لبث أن عرف توسعاً وتنوعاً في المؤسسات القضائية لجهة إنشاء محاكم خاصة بالقضايا العاجلة والاستئناف مؤلفة من قضاة مسيحيين ويهود ومسلمين[٣].

(١) Paul HUVELIN, *Congrès Français sur la Syrie*, Chambre de Commerce de Marseille, Fasc. III, Paris, 1919, pp. 7-8.

(٢) Moshe MA'OZ,: *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840-1861: The impact of the Tanzimat on Politics and Society*, Oxford, 1968, p. 241.

(٣) *Ibid.*, pp. 154-155.

وأقيمت كذلك المحاكم المختلطة التي تضمّ أعداداً متساوية من القضاة الأجانب والمحليين لتحكم في القضايا الجنائية والتجارية القائمة بين أجانب ورعايا عثمانيين[١]. وبذلك، يكون العلماء قد فقدوا "إحتكارهم النظام القضائي وترك لهم أمر الاهتمام بالحكم في القضايا الخاصة بأمور الأحوال الشخصية وحسب"[٢].

٤ – تحديث المؤسّسة العسكرية:

إذا كانت الأهداف البعيدة للتنظيمات العثمانية تتمثل بإحداث تحوّلاتٍ مهمّة في بنية الدولة العامة، فإنّ مسألة تحديث الجيش كمؤسّسة عسكرية كانت من الأولويات التي تصدّرت البرنامج الإصلاحي الشامل لحكومة السلطنة.

على قاعدة هذه الأولوية العسكرية راحت الحكومة العثمانية تسعى إلى تحديث طرق ومناهج التعليم العسكري بهدف تحسين كفاءة جيشها لدرجة يتمكّن معها من مواجهة جيوش أوروبا الراسمالية الساعية إلى اختراق السلطنة عسكرياً وثقافياً تمهيداً لاختراقها اقتصادياً عبر فتح أسواقها لاستقبال الفائض من السلع المعدّة للتصدير من جهة، والحصول على خامات الشرق الضرورية (القطن والحرير والتبغ) لصناعاتها المتقدّمة من جهة أخرى.

ولما كانت الحكومة العثمانية تدرك أنّ المدخل الأساسي للتحديث العسكري يكمن في إعداد الكادرات العسكرية المستوعبة للعلوم والخبرات الفنية الحديثة، فإنّها شرعت في إنشاء المدارس الخاصة بإعداد مثل تلك الكادرات وتأهيلها. ففي مدينة بغداد – مركز الولاية – أنشئت ثلاث مدارس عسكرية هي[٣]:

– مدرسة رشدية (متوسطة) عام ١٨٧٠.

– مدرسة إعدادية (ثانوية) عام ١٨٧٩.

(١) فيليب خوري: **أعيان المدن والقومية العربية**، ص ٥٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٥.

(٣) جميل موسى النجار: **ولاية بغداد**، ص ٤٢٠.

- مدرسة لتخريج نواب للضباط دُعيت بـ"كوجك ضابطان مكتبي" أنشئت خلال سنوات الحرب العالمية الولى.

أما في بلاد الشام فقد أنشئت مدرستان رشديتان، الأولى في مدينة دمشق ضمّت ٣٠١ طالب، والأخرى في بيروت وضمّت ١٢٠ طالباً[١].

وكان الطلاب الذين يتخرّجون من هذه المدارس يذهبون إلى استانبول - العاصمة لمتابعة علومهم العسكرية العالية في أكاديميّتها العسكرية أو في كلية الأركان فيها. وبذلك فقد أتاحت المدارس العسكرية على اختلاف درجاتها، المجال لأبناء العائلات الأعيانية المدينية، الارتقاء في سُلّم التراتبية العسكرية؛ إذ تخرّج منهم العديد[٢] من الضباط الذين تولوا مناصب قيادية هامة[٣]، حتى انّ كثيراً من العائلات العربية اتّخذت ألقاباً عسكرية مثل عائلات: الجندي، والبارودي، والمدفعي، والعسكري وغيرها...

وإذا كانت الوظيفة العسكرية قد شكّلت، إلى جانب الوظيفة الإدارية والثروة العقارية، المعيار الأساسي للوجاهة الاجتماعية والسياسية، فإنّها سوف تتحوّل إلى وظيفة محدودة الصلاحية ومهمّشة في ظل نهج التتريك العسكري للسلطة الذي اعتمده الاتحاديون الأتراك، بعد سيطرتهم على الحكم إثر انقلاب ١٩٠٨.

---

(١) عبد العزيز محمد عوض: **الإدارة العثمانية في ولاية سورية**، ص ٣٦٣.

(٢) بلغ عدد الضباط العرب في الجيش العثماني حوالى ٤٩٠ ضابطاً، أنظر: أمين سعيد: **الثورة العربية الكبرى**، ٣ أجزاء، مطبعة عيسى بابي الحلبي بمصر، لا ت، الجزء الأول، ص ٤٦-٤٧.

(٣) كان أكثر الضباط العرب في الجيش العثماني من العراقيين الذين أكملوا دراساتهم في استانبول في الأكاديمية العسكرية وفي كلية الأركان، ومن أبرزهم: ناجي السويدي (بغداد)، عبد المحسن السعدون (البصرة)، ناجي شوكت (بغداد)، نوري السعيد (بغداد)، جميل المدفعي (الموصل)، علي جودت الأيوبي (الموصل)، طه الهاشمي (بغداد)، نور الدين محمود (أربيل) وغيرهم الكثير. للمزيد من التفاصيل راجع: حنا بطاطو: **العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية**، ترجمة عفيف الرزّاز، مؤسّسة الأبحاث العربية، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٠، ص ٢١٢-٢١٨.

هكذا، إنّ العثمانويّة الجديدة، أو إعادة إنتاج العثمانوية في ضوء النتائج التي أفضت إليها حركة التنظيمات، كانت تعكس التحوّل النوعي في علاقات السلطة، وذلك في الاتجاه الذي يخدم سلطة الدولة المركزية على حساب محدودية النفوذ الأعياني لقوى السلطة المحلية.

على المستوى الإداري، تمّ الانتقال، في ظلّ العثمانوية الجديدة، من حالة لامركزية المقاطعة إلى هيكليّة إدارية تتماسك وحداتها المختلفة في إطار مركزية شديدة محورها الهيئة الحاكمة في استانبول - عاصمة السلطنة.

وعلى المستوى الخراجي كان إلغاء نظام الإلتزام، الذي لم يفضِ إلغاؤه إلى وضع نهاية حاسمة لنظام الوسائط السلطوية وحسب، وإنّما أفضى إلى حلول الدولة نفسها مكان الملتزمين السابقين في الاستحواذ على عملية سحب الفائض الإنتاجي من القوى الفلاحية والحرفية والتجارية بشكل مباشر.

وعلى المستوى القضائي، كان التوسع في إنشاء المحاكم المختلفة والمتنوعة قد تلازم مع إلغاء نظام الملل العثماني؛ الأمر الذي منح أبناء الأقليّات درجةً من التمثيل تتناسب مع حضورهم السكاني والاقتصادي والثقافي. وقد ترك هذا التطوّر نتائجه السلبية، بشكل خاص، على عناصر المؤسّسة الدينيّة الاسلامية من جماعة العلماء، الذين تحوّلوا 'لى عناصر مستاءة من مفاعيل التحديث والمركزة.

وأيضاً على المستوى الثقافي فقد كان التحوّل أعمق في ضوء الانفتاح على التعليم الحديث؛ لاسيما الإرسالي والتبشيري منه؛ الأمر الذي أفقد "الكتّاب" الإسلامي وظيفته التقليدية، وأفقد، بالتالي، المؤسسة الدينية الإسلامية دورها كمؤسسة استأثرت طويلاً بإنتاج الثقافة الدينية بلا منازع.

أما على المستوى العسكري، فطال التحديث نظام السباهية أي الفرسان المحاربين، ووضع حداً لنفوذ الأغوات - قواد الحاميات في المدن. وبالمقابل، كان إنشاء المدارس العسكرية الجديدة قد فتح الطريق أمام أبناء عائلات أعيانية مدينية للإنخراط في السلك العسكري، والارتقاء في سُلّم التراتبية العسكرية؛ بحيث تمكّن العديد منهم من تبوُّءِ مراتب قيادية عالية داخل الجيش العثماني.

إلا أنّ هذا التطوّر المتمثل بالتحولات النوعية التي أفرزتها حركة التنظيمات في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إنّما هو تطوّر كان يحصل في الواقع، على قاعدة أزمة عميقة في علاقات السلطة بين سلطة مركزية تنحو بسرعة نحو تتريك الحكم والإدارة والجيش واللغة من ناحية، وقوى أعيانيّة عربيّة مستاءة من مأسسة نفوذها والحدّ من طموحاتها الاقتصادية والسياسية من ناحية أخرى. مع هذه الأزمة بالذات، كانت بدايات فكّ الارتباط بالعثمانوية، أو بالأحرى التحوّل من العثمانوية الى القومية العربية.

ثالثاً: التحوّل من العثمانويّة إلى القوميّة العربيّة.

شكّل العام ١٩٠٦ محطةً مفصليّة تسارعت معها وتائر عملية تفكك العثمانوية، أو بالأحرى فكّ الارتباط بين طرفَي العثمانويّة الأتراك والعرب.

لقد شهد هذا العام ولادة جمعيّة "الاتّحاد والترقي" - الجناح السياسي - العسكري لجمعية "تركيا الفتاة"، التي كانت قد تأسّست في سالونيك إحدى مقاطعات الأناضول التركي في العام ١٨٨٩.

عكست طروحات "الاتحاد والترقي" الخلفية الفكرية لعناصر الطبقة الوسطى التركية على مستويين: **الأول**، أيديولوجي وجد تعبيراته في صياغة مقولة "الأمّة التركيّة" كأمّة قائدة للجماعات الإتنيّة المؤلّفة للعثمانوية. **والثاني**، سياسي - عسكري، مثّل طموحات الطبقة الوسطى الصاعدة من تحالف الضباط العسكريين وموظفي البيروقراطية المدنية في مراكز الولايات والألوية.

ولما كان الهدف المركزي للجمعية يقضي بعسكرة السلطة المسيِّرة لنظام الحكم والدولة، فقد بات عليها أن تشهد نهايةً سريعة لعهد السلطان عبد الحميد الثاني؛ إذ لم تلبث أن قادت إنقلاباً ناجحاً ضدّه في تموز ١٩٠٨، وأجبرته على إعادة العمل بالدستور بعد أن مضى قرابة الثلاثين سنة على تعليقه[1].

(١) شهد الدستور العثماني ولادته الأولى عام ١٨٧٦، ولم تمضِ سنتان حتى أمر السلطان عبد الحميد بتعليق العمل به (١٨٧٨). راجع: ساطع الحصري: **البلاد العربية والدولة العثمانية**، ص ٢٥٧-٢٧٨.

كانت الخطوة التالية للاتحاديين، بعد الإنقلاب، العمل بسرعة للإمساك بمفاصل السلطة عبر كل تشكلاتها ومستوياتها المختلفة. فلم يمضِ أشهر قليلة حتى ضغط فرع دمشق لجمعيّة الاتحاد والترقي على الوالي ليطرد عدداً من كبار الأعيان الدينيين والعلمانيين في إدارة الولاية. وقد طالت عملية الإبعاد رئيس المجلس الإداري للولاية محمد فوزي باشا العظم، ونقيب الأشراف، والمفتي الحنفي، وقاضٍ مهم في المحكمة الشرعية، والعديد من حكّام الولاية، بالإضافة إلى أمين سر السلطان عبد الحميد، الدمشقي عزت باشا العابد[1]. هذا، وكانت وزارة العدل في الحكومة الاتحادية قد ألغت النظام القديم القائم على العهدة بالعضوية القضائية في دمشق إلى أشخاص من أهلها منتخبين لمدة سنتين، وعينت أعضاء دائمين لشغل هذه المراكز. وكان أربعة فقط من الأعضاء المعينين حديثاً من مدينة دمشق، بينما كان الإثنا عشر الآخرون أتراكاً. وطُبقت الإجراءات نفسها على أقضية حمص وبعلبك والبقاع والسلط[2].

وجاءت عملية تجديد مجلس المبعوثان (البرلمان العثماني) في أواخر العام ١٩٠٨، لتزيد من حدّة المواجهة بين الاتحاديين - جماعة السلطة الحاكمة من جهة، والزعامات الأعيانية المدينية والريفية العربية من جهة أخرى. تألّف المجلس المذكور من ٢٤٥ عضواً، توزّعوا إتنياً، على الشكل التالي[3]:

عدد النواب	أتراك	عرب	ألبان، يونان، أرمن، يهود، سلاف
٢٤٥	١٥٠	٦٠	٣٥
النسبة المئوية	٪٦١,٢	٪ ٢٤,٥٠	٪ ١٤,٣

(١) فيليب خوري: **أعيان المدن**، ص ٩٥-٩٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٠.

(٣) جورج أنطونيوس: **يقظة العرب**، دار العلم للملايين، طبعة سابعة، ١٩٨٢، ص ١٧٩.

وإذا ما عرفنا أنّ سكان الإمبراطورية لعام ١٩٠٨ قدروا بحوالى ٢٢ مليوناً موزعين[1]: ٧,٥ ملايين (أتراك)، ١٠,٥ ملايين (عرب) و٤ ملايين (اثنيات مختلفة)، يتضح عندها مدى الاجحاف اللاحق بالعرب لجهة عدم التكافؤ بين حجمهم السكاني من جهة، وحجمهم التمثيلي البرلماني من جهة أخرى؛ إذ أنه في الوقت الذي كان فيه المعدل الوسطي التمثيلي لكل نائب تركي هو ٥٠ ألف نسمة، فقد كان لكل نائب عربي ١٧٥ ألف نسمة، ولكل نائب عن الأقليات المختلفة ١١٤٢٨٥ نسمة.

هذا الخلل في التوزع النسبي للسلطة أصاب أيضاً التركيبة الإتنية لمجلس الأعيان (الشيوخ) الذي تألّف من ٤٠ عضواً معيناً كان منهم ٣٧ ممثلاً تركيا مقابل ٣ ممثلين فقط للعرب[2].

جاءت نتائج الانتخابات البرلمانية لتزيد من حدة الصراع الاتحادي – الأعياني على السلطة؛ ذلك أنّ الاتحاديين عملوا على تأليف لوائح موالية من بين أعيان المدن والأرياف من المراتب الأدنى ومن "الذين لا اهتمام حقيقياً لهم بالموضوعات السياسية أو المسائل القومية"[3]، الأمر الذي دفع أعيان النخبة الأكثر نفوذاً إلى التضامن والائتلاف في مواجهة لوائح السلطة الاتحادية. ففي دمشق نجح أعيان المدينة في إلحاق الهزيمة باللائحة المنافِسة المدعومة من قبل الاتحاديين، وفازوا بالمقاعد البرلمانية الخمسة المخصصة للمدينة[4].

إلاّ أنّ تطوراً بارزاً ما لبث أن طرأ على صعيد تأليف البرلمان العثماني لعام ١٩١٢،

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٩.

(٢) جورج أنطونيوس: **يقظة العرب**، ص ١٧٩. أما سليمان موسى فيذكر أن عدد الأعيان من العرب كان خمسة من مجموع الأعضاء البالغ ٤٥ عضواً. أنظر سليمان موسى: **الحركة العربية ١٩٠٨–١٩٢٤**، دار النهار للنشر، ١٩٧٧، ص ٢٦.

(٣) فيليب خوري: **أعيان المدن**، ص ٩٦.

(٤) كان نواب دمشق الخمسة هم: عبد الرحمن باشا اليوسف، والشيخ محمد العجلاني، والشيخ سليمان جوخدار، ورشدي بك الشمعة، وشفيق بك المؤيد العظم. أنظر: الشيخ عبد الرزاق البيطار: **حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**، دمشق، ١٩٦١، الجزء الأول، ص ٤٤٠.

حيث جنّد الاتحاديون كامل طاقاتهم لضمان سيطرتهم المطلقة على البرلمان المذكور، وبالفعل جاءت النتائج مخيبة للزعامات الأعيانية التي ما لبثت أن اتّجهت بأنظارها إلى القاهرة للإلتحاق بقوى المعارضة المقيمة هناك، والتي باتت تقود حملة إعلامية مناهضة للإتحاديين من خلال الصحافة[1]. و لم تلبث المعارضة القاهرية أن عبّرت عن آرائها السياسية من خلال تاسيس حزب "اللامركزية الإدارية العثماني" عام ١٩١٢، والذي تولى رئاسته رفيق العظم في حين تولّى حقي العظم منصب السكرتارية[2].

هكذا، وعلى خلفية هذا الصراع الدائر بين نهجين متناقضين: نهج الإلغاء التركي من جهة، ونهج إثبات الوجود العربي من جهة أخرى، بدأت ترتسم معالم الحركة القومية العربية في إطار حركة تضامنية عكست مواقف وطروحات النخب الأعيانية في غير مدينة عربية مشرقية.

تجلّى تضامن هذه النخب الأعيانية في صورة خمس فئات هي:

١ – نخبة الزعامة السياسيّة:

ضمّت هذه الفئة عناصر أعيانية بارزة احتكرت، لسنوات طويلة، مناصب رفيعةً في جهاز الدولة السياسي والإداري، لاسيما مناصب العضوية في مجلسَي "المبعوثان" و"الأعيان" ومجالس إدارة الولايات والألوية.

تحولت هذه الزعامات من موقع الموالاة للحكم العثماني إلى موقع المعارض له، وذلك في الوقت الذي راحت تشعر فيه بمحاولات الحكومة العثمانية لمصادرة نفوذها لحساب المركزة التركية الجارية بوتائر متسارعة.

(١) أبرز الصحف التي ظهرت في القاهرة كانت: المقطّم، المقتطف والمنار.

(٢) من بين أعضاء هذا الحزب: رفيق العظم (مسلم من دمشق)، رشيد رضا (مسلم من طرابلس)، اسكندر عمون (مسيحي من جبل لبنان)، فؤاد الخطيب (مسلم من جبل لبنان)، سليم عبد الهادي (مسلم من جنين)، حافظ السعيد (مسلم من يافا)، نايف تللو (مسلم من دمشق)، علي النشاشيبي (مسلم من القدس). راجع: جورج أنطونيوس: **يقظة العرب**، ص ١٨٥ حاشية.

ظهرت هذه المعارضة في مختلف المدن العربية الخاضعة للسلطنة، إلا أنّ دمشق، بالذات، مثّلت مركز قوتها السياسية، وذلك لجملة من الأسباب الموضوعية هذه أبرزها:

أ – تجربة السلطة التاريخية التي عرفتها عائلات نافذة في المدينة في نطاق ولاية دمشق التي ظلّت مركزاً لولاية عثمانية ثابتة رغم كل المتغيرات التي عرفتها الخارطة الإدارية العثمانية في البلاد العربية. فهناك مثلاً، أسرة العظم التي تبوّأ عدد من أبنائها مناصب الوالي في دمشق وصيدا.

ب – أهمية دمشق الدينية[١] من خلال تحوّلها إلى محطة مركزية لتجمع قوافل الحجاج السنوية المتوجهة إلى مكّة المكرّمة. فكثيراً ما كان "أمير الحج"، وهو منصب على درجة كبيرة من الرفعة والأهمية، من أبناء دمشق وينتمي إلى الأسَر الدينية العريقة فيها.

ج – أهمية دمشق التجارية بوصفها أهمّ مدينة إقليميّة تحوّلت إلى مركز لتخزين الفائض من الإنتاج الداخلي في المشرق العربي، ومن ثم إعادة توزيعه عبر أسواقها العديدة من جهة، وعبر تزويدها أسواق المدن والقصبات السكانية في المناطق الريفية البعيدة من جهة أخرى.

د – غلبة الطابع العربي – الإسلامي على النخب الدمشقية، في وقت عرفت فيه النخب المدينية في حلب، مثلاً، خليطاً من العرب والأتراك والأكراد، وفي بيروت ارتدت النخبة طابعاً ثنائياً، إسلامياً – مسيحياً واضحاً.

لهذه الاعتبارات، تحوّلت دمشق، في مطالع القرن العشرين، إلى محور لحركة أعيانية ناشطة، إذ انه من أصل ١٢٦ ناشطاً معروفاً في الحركة العربية قبل ١٩١٤، قام "دون"

(١) للمزيد من التفاصيل حول عائلات دمشق الدينية، راجع: محمد أديب تقي الدين الحصني: **كتاب منتخبات التواريخ لدمشق**، ثلاثة أجزاء. وأيضاً الشيخ محمد جميل الشطي: **أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر ١٢٠١–١٣٥٠هـ**، طبعة ثانية، بيروت، ١٩٧٢.

"Dawn" بإحصائهم، كان من بينهم ٤٠ ٪ من مدن سوريا الداخلية، وأنّ دمشق وحدها ضمّت حوالى ٨٠ ٪ من إجمالي العضوية السورية[١].

٢ – نخبة المؤسّسة الدينيّة:

لما كانت هذه النخبة الأكثر تضرراً من سياسة التحديث والمركزة، فقد لجأت إلى استعمال سلاح جديد في معركتها مع الإتحاديين الساعين بقوة إلى "تتريك السلطة" عن طريق تغليب العناصر التركية في المراكز الحكومية والقضائية والإدارية الأساسية، وعن طريق اعتماد اللغة التركية لغة التعليم في المدارس والإدارة والمعاملات الرسمية.

راحت النخب الأعيانية الدينية تدعو إلى إحياء المؤسسات الإسلامية النقية، لا بل ذهبت بعيداً في طروحاتها مدّعية أنّ الإسلام، في الأساس، خصوصية عربية، وأنّ العرب هم أداة انتقاله وانتشاره إلى الأمم الأخرى. فلغة القرآن عربيّة، والنبيّ الذي بشّر به عربيّ، والصحابة الحافظون للرسالة ومبادئ الشريعة هم من العرب.

تجلّت دعوة النخب الأعيانية الدينية في العودة إلى الأصول الإسلامية، في الطروحات التي صدرت عن مؤسّسة الأزهر في القاهرة، والتي كان كلٌّ من جمال الدين الأفغاني[٢] والإمام محمد عبده[٣] من أبرز روّادها.

أمّا الشخصية التي ربطت بين الإسلام والعرب فقد تمثّلت بعبد الرحمن الكواكبي، الذي ينتمي إلى أسرة دينية عريقة من مدينة حلب[٤]. رأى الكواكبي أنّ السبيل الأفضل

(١) C. Ernest DAWN,: *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism*, Urbana, 1973, pp. 152-175.

(٢) للمزيد من التفاصيل حول طروحات الأفغاني راجع: علي محافظة: **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨–١٩٠٤**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧، ص ٧١–٧٩.

(٣) راجع تفاصيل وافية في المرجع نفسه، ص ٨٠–٨٨.

(٤) منير مشابك موسى: **الفكر السياسي العربي في العصر الحديث**، مكتبة السائح، طرابلس – لبنان، طبعة ثانية، ١٩٩٥، ص ١٣١–١٦١.

إلى إصلاح الحالة الإسلامية إنّما يكون من خلال عقد مؤتمر إسلامي عام في "أمّ القرى" أي مكة المكرّمة، يحضره مصلحون مختصون بالشأن الإسلامي العام[١].

لقد أراد الكواكبي من خلال طرحه لعقد مثل هذا المؤتمر أمرين في غاية الأهمية:

الأول، التأكيد على خصوصية الاسلام العربية، وبالتالي، فإنّ القيادة الحقيقيّة للإسلام ينبغي أن تكون لأبناء العرب من علماء وفقهاء ومختصين بأمور الدين والشريعة.

الثاني، أن تكون "أم القرى" أي مكة المكرّمة دون غيرها، المكان المؤهل لانعقاد المؤتمر، الأمر الذي يؤكد على أن عاصمة الخلافة هي مكة – المدينة العربية الحجازية – التي احتضنت الإسلام الأول، وليس استانبول العاصمة التركية.

من هنا، باتت مكة مركز القوة الدينية لحركة المعارضة العربية، حيث التقت هذه المعارضة مع توجهات الشريف حسين بن علي – أمير مكة وأمير الحج في نفس الوقت. ومن المفيد ذكره، في هذا المجال، أنه كان لخط الحجاز الحديدي الذي جرى تدشين العمل به في العام ١٩٠٨[٢] ليحلّ عملياً، محل طريق القوافل التقليدي في تأمين انتقال الحجاج من دمشق إلى مكة، كان لهذا الخط أن ترك أضراراً بالغة لحقت باقتصاد البادية الحجازية، وبالدورة الإقتصادية التي كان يحدثها إقتصاد الحج السنوي على طول الطريق البري الذي يربط دمشق بمكة. وقد كان ذلك سبباً وجيهاً في تصعيد معارضة الشريف حسين للحكم التركي، وفي إعلانه الثورة العربية الكبرى في العاشر من حزيران ١٩١٦ يوم أطلق الرصاصة الأولى، من داخل قصره في مكة، على إحدى الحاميات التركية المرابطة في المدينة.

٣ – ضباط النخبة العسكرية:

برز استياء هؤلاء الضباط بعد محاولات القيادة العسكرية الاتحادية الحاكمة، تقليص نفوذ الضباط العرب من خريجي أكاديمية العلوم العسكرية في الآستانة العاصمة، وذلك عن

(١) للمزيد من التفاصيل حول هذا المؤتمر، راجع: عبد الرحمن الكواكبي: **أم القرى**، مؤسسة ناصر، بيروت، طبعة أولى، ١٩٨١، ص ٣٣–٢٥٥.

(٢) أنظر جورج أنطونيوس: **يقظة العرب**، ص ١٧٧.

طريق إقصائهم عن مراكز قيادة الوحدات العسكرية من جهة، وإحالة العديد منهم لاسيما الضباط البارزين، إلى التقاعد[١] من جهة أخرى.

مع إدراك ضباط النخبة من العرب لمحاولات التهميش لدورهم داخل المؤسّسة العسكرية، راح هؤلاء يعلنون تضامنهم، كجماعة مستاءة من برامج التتريك الجاري تنفيذها بانتظام وتصميم من قبل القيادة الاتحادية الحاكمة. التقت هذه المجموعة مع شرائح نخبوية أخرى في المؤسسة الدينية وفئة الملاّك البيروقراطيين وأنتلجنسيا المدن والتجار الأثرياء.

كانت الترجمة العملية لسلوك ضبّاط النخبة من العرب بتأسيس حزب سياسي عام ١٩١١ تحت إسم "جمعية العهد" التي ضمّت عدداً من الضباط العراقيين والسوريين، وكانت برئاسة أحد الضباط المصريين هو عزيز علي المصري[٢].

٤ – انتلجنسيا فكرية متنوّرة:

كانت هذه الأنتلجنسيا إحدى نتائج التعليم الحديث الذي تكثّف انتشاره في غير مدينة من مدن المشرق العربي في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر. إلاّ أنّ ثمّة خصوصيّة، في هذا المجال، كانت لمتصرفية جبل لبنان وذلك بفعل عوامل ثلاثة:

الأول، تمتّع المتصرفية بدرجة مهمة من الإستقلال الذاتي وفره لها بروتوكول ١٨٦١ الذي منح الجبل حكماً ذاتياً مضموناً من قبل خمس دول أوروبية بالإضافة إلى

(١) فيليب خوري: **أعيان المدن**، ص ٩٩–١٠٠.

(٢) يذكر جورج أنطونيوس أنّ العنصر العراقي مثّل قوة الضباط العرب في الجيش العثماني، الأمر الذي طبع جمعية العهد بالطابع العراقي أكثر من العناصر العربية الأخرى. راجع، جورج أنطونيوس: **يقظة العرب**، ص ١٩٧. أنظر أسماء الضباط – القادة الذين انتسبوا إلى الجمعيّة في: علي محافظة: **الاتجاهات الفكرية عند العرب**، ص ١٤٤–١٤٥.

الدولة العثمانيّة[١].

الثاني، استيعاب المسيحيين، قبل غيرهم، مسألة اندماج الإقتصاد المحلي بالإقتصاد الرأسمالي الأوروبي.

الثالث، سعي الدولة العثمانية لمحاصرة المتصرفية بهدف الحدّ من نتائج الانفتاح على الأفكار الليبرالية الغربية. فقد شعرت الدولة أن تأثير مثل تلك الأفكار سوف لن يبقى محصوراً في نطاق المتصرفية وحدها، وإنّما سيجد طريقه إلى مدن المناطق المجاورة.

ومن أجل تلافي نتائج تلك الظاهرة، عمدت الحكومة العثمانية إلى اتخاذ إجراء إداري جديد تمثل بإعلان ولاية بيروت في العام ١٨٨٨[٢] بهدف محاصرة المتصرفية بين ولايتين عثمانيتين، الأولى ساحلية مركزها بيروت، والثانية داخلية مركزها دمشق.

إلاّ أنّ سياسة التطويق العثماني للمتصرفية لم تحقق النتائج المرجوّة في لجم ظاهرة الانفتاح المتنامي باتجاه الغرب، ذلك أنّ ثمة نخب مسيحية بدأت تظهر على المسرح الفكري والسياسي الفاعل انطلاقاً من القاهرة وباريس، وراحت تمدّ الحركة العربية الناشئة بالمادة الفكرية والاعلامية والتنظيمية الضرورية. ففي القاهرة برزت شخصيات فكرية رائدة أمثال الشيخين ناصيف وابراهيم اليازجي، والمعلم بطرس البستاني، وسليم تقلا، وفارس نمر، ويعقوب صروف، وشبلي الشميل وفرح أنطون، بالإضافة إلى أديب اسحق، وأحمد فارس الشدياق ورشيد رضا وسواهم.

وفي باريس عرفت الحركة العربية مضامين جديدة من خلال كتابات عدد من اللبنانيين المقيمين في العاصمة الفرنسية أمثال نجيب عازوري، وندرة المطران، وشكري غانم، وجورج سمنه وغيرهم.

---

(١) بشأن قواعد النظام الأساسي لبروتوكول ١٨٦١ راجع: **المحرّرات السياسية والمفاوضات الدولية عن سوريا ولبنان**، تعريب فيليب وفريد الخازن، دار الرائد اللبناني، بيروت، ٣ أجزاء، الجزء الثالث، طبعة ثانية، ١٩٨٣، ص ٣١٧-٣٢٢.

(٢) صدر كتاب يحمل إسم **ولاية بيروت** لمؤلّفيه محمد رفيق بك ومحمد بهجت بك، دار لحد خاطر، بيروت، طبعة ثالثة، ١٩٨٧.

٥ – النخبة التجارية:

أفادت هذه النخبة من تطوّر الاقتصاد السلعي النقدي، وراحت تراكم ثرواتها المالية من خلال سيطرتها على شبكات التجارة الإقليمية من جهة، وممارسة البعض منها دور الوكيل التجاري للشركات وأصحاب الرساميل الأوروبية من جهة أخرى.

احتلّت بيروت مركزية تجارية بين باقي المدن الساحليّة والداخليّة، وذلك بفعل التطوّرات التي بدأت تشهدها المدينة منذ نهايات القرن التاسع عشر؛ بحيث تحوّلت إلى مركز استقطاب جاذب لحركة سكانية من جبل لبنان باتجاهها، من أجل الممارسة عن قرب، لتصدير بالات الحرير الخام إلى الأسواق الأوروبية لاسيما الفرنسية منها في مرسيليا وليون من جهة، وتتجير الفائض المحلي من إنتاج الحبوب في المناطق الداخلية من جهة أخرى.

نبرى تجّار المدن لمعارضة الحكم العثماني على خلفية السياسة الاقتصادية التي اعتمدتها الحكومة العثمانية في منحها الإمتيازات التجارية للدول الأوروبية، والتي تمثّلت بوضع رسوم على المستوردات بين ٨-١١ ٪ مقابل ١٢٪ على الصادرات[١]؛ الأمر الذي أضعف الصناعة المحلية في منافستها السلع الأوروبية المصنّعة آلياً. ففي عام ١٩١٣ كان في السلطنة العثمانية ٣١٩ مشروعاً صناعياً مسجلاً منها ٢٤٢ عاملة فكان ٨٠ ٪ من رأسمالها لأوروبيين وأرمن و٥ ٪ ليهود و١٥ ٪ فقط لمسلمين عثمانيين[٢].

غلّفت الفئات التجارية مطالبها الاقتصادية بغلاف فكري – سياسي مزدوج، فهي راحت تطالب بتوحيد علاقات السوق في إطار قيام مشرق عربي إقتصادي موحّد من ناحية، ورفعت، بالتالي، شعار تعريب الإقتصاد المحلي بهدف فكّ ارتباطه بالاقتصاد العثماني من ناحية أخرى.

---

(١) عبد العزيز الدوري، **مقدمة في الاقتصاد العربي**، دار الطليعة، بيروت، طبعة خامسة، ١٩٨٧، ص ١٣٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٥.

هكذا، تقاطعت مصالح الفئات النخبوية السياسية والدينية والاقتصادية والثقافية والعسكرية، على أرضية المعارضة المشتركة للصيغة العثمانوية، وراحت تكوّن معالم طبقة أعيانية مدينية عبّرت عن طروحاتها القومويّة من خلال انتظام العديد من أفرادها في غير جمعيّة أدبيّة أو سياسية أو عسكرية. وبشكل عام، فقد كانت دمشق مركز القوة السياسية للحركة العروبية الناشئة، في حين مثّلت بيروت قوّتها الاقتصادية، والقاهرة قوتها الثقافية، وبغداد قوتها العسكرية، ومكة قوتها الدينية.

على قاعدة هذا التقاطع في المصلحة الأعيانية كانت المبايعة[١] للأمير فيصل (الملك فيصل فيما بعد)، وفي إنتاج حكومته العربية في دمشق (١٩١٨-١٩٢٠).

والمبايعة، هنا، تستعيد مفهوماً للسلطة يعكس بنيتها الأقوامية، وخصوصيّتها العربية، ويُعبّر عن مدى عمق العلاقات البطريركية - الأبوية التي سادت في غير منطقة عربية لفترات تاريخية طويلة.

إنّ البنية الاجتماعية للحركة القومية العربية، استمرّت تحافظ على عناصر تكوّنها الأساسيّة على مدى تاريخنا الحديث والمعاصر؛ من حيث هي بنية أقوامية كانت تعبر دوماً عن مصالح أقوام وجماعات دون أن تتجاوز حدود دوائرها الضيّقة إلى دائرة كبرى هي دائرة الجماعة العربيّة الواحدة ذات النسيج الاجتماعي - التاريخي الواحد.

إنّ غياب مثل هذا النسيج حتى الآن، هو الذي يفسّر إلى حدّ بعيد، مأزِق الأمّة العربية التي باتت تودّع القرن العشرين دون أن تحقق خطوة واحدة بسيطة على طريق وحدتها القوميّة.

إنّ الأزمة هنا، هي قبل كل شيء، أزمةٌ بنيوية تتعلق بآلية تطور الدولة ومفهومها وأدائها في المنطقة العربية، وتجعلها تختلف كلياً، حسب "فاليرس"، عن مثيلتها في الغرب.

---

(١) أنظر مبايعة الوفود للأمير فيصل إثر الخطاب الذي ألقاه في بهو دار الحكومة في دمشق، بعد عودته من أوروبا، في الخامس من أيار ١٩١٩، وذلك في: ساطع الحصري: **يوم ميسلون، صفحة من تاريخ العرب الحديث**، مكتبة الكشاف، بيروت، ٢ شباط ١٩٤٧، ص٢٠٩-٢١١.

يزعم "فاليرس" أنّ ظاهرة "الأمّة - الدولة" هي ظاهرة أوروبية لم يعرفها الشرق. ففي رأيه: "لم يحصل في الشرق هذا التدامج والتماثل التدريجي بين العناصر المكوِّنة الثلاثة: الأرض، الأمّة، الهيئة السياسيّة، والتي أدّت إلى تكوّن بلدان أوربا الغربية التي تعتبر فرنسا أكثرها نضجاً واكتمالاً. ففي الشرق بقيت الدولة ترتبط بالأمير. والدولة - الأرض هي مجرّد تجاور مقاطعات تعود للأمير نفسه"[١].

ويطرح "فاليرس" مشكلة الانتماء إلى الجماعة القومية في الشرق العربي بهذه الصيغة: "وإذا ما سألت فلاحاً من الجزيرة أو من المناطق الشرقية من لبنان (Anti-Liabn)، أو من عجلون مَن يكون؟ يجيبك أنّه من هذه القبيلة أو تلك، أو من تلك القرية، يجيبك أنّه مسلمٌ، أرثوذكسيّ أو درزي... لكن لا يجيبك بعفوية أنّه عراقي، أو سوري أو أردني... قد يُقال إنّ هذه الدول حديثة وكيانات اصطناعيّة، هذا لا شك فيه. ولكن أليس من المؤكد أننا نحصل على النتيجة نفسها في حال ملاحظتنا للفلاّح في مصر؟ هو أيضاً يجهل وطنه بالرغم من أنّ مصر هي أكثر بلاد العالم تهيّؤاً لإنتاج هويّة وطنيّة"[٢].

لا ينطلق "فاليرس" في نظرته لمفهوم الدولة القوميّة في الشرق من نفس الآلية التي حكمت نشوءها في الغرب. تلك الآليّة التي أُنتجت، في سياق الصراعات الطبقيّة التي انتهت بتهديم بنى النظام القديم، وسيطرة علاقات الراسمالية بالكامل معزِّزةً توحيد السوق والمحصِّلة الثقافية وتكامل وانسجام المؤسّسات وتأطيرها عبر أجهزة منسجمة ومتكاملة. هذه الآليّة مفقودة في الشرق، وهذا ما جعل الحركة العربية التوحيدية - الحركة القومية - تعيش مأزق مشروعها التاريخي في قيام دولة الوحدة العربيّة في التاريخ المعاصر.

---

(١) Jacques WEULERSSE, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Gallimard, Paris, 1946, p. 79.

(٢) *Ibid.*, p. 84.

دَور الأقلّيات في قيام الجمعيّات العربيّة المناهضة لحركة التتريك

د. علي معطي*

١ – تحديد معنى الأقليّات

إنّ معنى الأقليات في المفهوم الديني هم رعايا الدولة العثمانية من غير المسلمين. كاليهود والنصارى وغيرهم... ومشكلة الأقليات لم يكن لها وجود أصلاً في ظلّ نظام "الملّة العثماني"[١] الذي كان يستمدّ أحكامه من الشريعة الإسلامية. ولكن الدول

* أستاذ في الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الفرع الخامس، قسم التاريخ.

(١) كان نظام الملّة يسمح للأقليات الدينية من يهود ونصارى ومجوس... بممارسة حياتهم الخاصة: الدينية والاجتماعية والاقتصادية، مكتفياً بأداء المكلّفين منهم للجزية، فكان يُعفي منها المساكين والعاطلين عن العمل والمشوّهين وذوي العاهات والطاعنين بالسن ورجال الدين المنقطعين في الأديرة للعبادة. ولم يُكلّف بأدائها إلاّ الرجال الأحرار من ذوي القدرة الجسدية والعقلية والعاملين المنتجين والموظفين... وقد أوصى الخلفاء المكلّفين بجبايتها بالرفق والانصاف وصيانة الأرواح والأموال. وكانت تؤخذ في معظم العهود الاسلامية على أقساط تسهيلاً على الناس لسدادها. وكان نظام الملّة يفرض على الحكام معاملة أصحاب الملل من غير المسلمين معاملة المسلمين، فكانوا يسمحون لهم بإنشاء محاكمهم الخاصة، كما كانوا يشاركونهم بأعيادهم واحتفالاتهم، ويكرّمون أساقفتهم وكبراءهم... وقد تأكّد ذلك في الاصلاحات الخيرية التي أعلنها السلطان عبد المجيد في ١٨ نيسان عام ١٨٥٦، وممّا جاء فيها: "إبقاء كافة الامتيازات والمعافيات الروحانية التي مُنحت من قبل أجدادنا العظام للطوائف المسيحية وكافة الملل الغير مسلمة الموجودين تحت ظلّ جناح عاطفتنا السامي بممالكنا المحروسة". محمد فريد بك المحامي: **تاريخ الدولة العليّة العثمانيّة**، تحقيق الدكتور إحسان حقّي، دار النفائس، بيروت، ١٤٠١ هـ/١٩٨١م، ص ٤٨٤–٤٨٥.

الأوروبية حينذاك ساهمت في زيادة هذه الأقليات لتشمل أقليات عرقيّة: كالأكراد والبربر والأرمن والسريان والشركس. كما ساهمت في تعقيد مشكلاتها وبثّ الفرقة فيما بينها[١].

قال رئيس وزراء فرنسا خلال الحرب العالمية الأولى: "كان أصدقاؤنا الانكليز أسبقَ منّا في التنبيه إلى موضوع الأقليات المذهبية والعرقية في بلاد المشرق العربي. وقد اتفقَتْ وجهتا نظرِنا كلياً حول هذا الموضوع"[٢].

ويبدو أن لعبة الأقليات لم ينتهِ دورها بإسقاط عبد الحميد الثاني ولا بإلغاء السلطنة العثمانية، وتمزيق الوطن العربي إلى أكثر من اثنتين وعشرين دولة، بل حتى ولا بإقامة كيان إسرائيل، فما زالت اللعبة في بدايتها. وما حروب الخليج والبوسنة وكوسوفو إلاّ ضربٌ من هذا القبيل...

والتفسير التاريخي لبروز قضايا الأقليات في المشرق العربي يكمن في المعطيات الدينية والتاريخية والجغرافية والبشرية التي تميّزت بها منطقتنا. فقد كانت بلادنا مهداً للديانات السماوية، ومكاناً للقاء الجماعات اللغوية والعنصرية والهجرات البشرية، وإطاراً لتلاقح التيارات الفكرية والثقافية، ومركزاً لميلادِ وسقوطِ العديدِ من الدول والأنظمة الأصيلة والدخيلة، ومسرحاً لحروب الآخرين من الشرق والغرب، وممراً للتجارة العالمية، ونافذةً تطلُّ على البحار الدولية كالمحيط الهندي والمحيط الأطلسي، والبحر المتوسط والبحر الأحمر والخليج العربي.

٢ - سياسة سلاطين آل عثمان تجاه الأقليات.

فلا غرابة إذا ما رأينا سلاطين آل عثمان يؤثرون عدم التدخل في أمور الأقليات المحلّية، ويكتفون بإعلان ولائها ودفع خراجها لخزينة الدولة في معظم سني الحكم العثماني

---

(١) محمد فريد بك المحامي: **تاريخ الدولة العليّة العثمانيّة**، ص ٣٥٩-٣٦٣ و٣٧٢-٣٧٨ و٤٠٠ و٤١١ و٤٣١ و٤٤٧ و٤٩١ و٥٠٢ و٥٢٥ و٦٠١-٦١٥ و٦٧٠-٦٧٨. راجع جدول الأقليات: الملحق رقم ١ في آخر هذه الدراسة.

(٢) موفق بني المرجه: **صحوة الرجل المريض**، دار الكويت للصحافة، الكويت، ١٩٨٤، ص ١٨٣.

الطويل دون أن يأبهوا للصراعات التقليدية بين القيسيّة واليمنيّة، أو بين الجنبلاطية واليزبكية، بل حتى ولا النزاع بين المارونية والدرزية[١].

ولم يتغيّر حالُ هؤلاء الحكام إلا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وبخاصة بعد أن سيطر أعضاءُ جمعيّة الاتحاد والترقي، الذين كان معظمهم من يهود الدونمة[٢]، على مقدرات الدولة العثمانية عام ١٩٠٨.

٣ - سياسة الاتحاديين في الحكم:

كانت استراتيجيّة الاتحاديين في الحكم تقومُ على خطة تتريك العناصر غير التركية في الدولة، وخصوصاً العرب منهم. وقد أنشأوا لهذه الغاية جمعية "تورك أوجاقي" وحصروا مهمّتها:

أولاً: العناية بالآداب التركية والرجوع إلى أصولها وتخليصها من دخيل اللغة العربية وغير العربية.

ثانياً: تأليف الكتب القومية لهذه اللغة الجديدة.

ثالثاً: مقاومة كل كاتب تركي لا يرى هذا الرأي.

رابعاً: العمل على نشر هذه الفكرة بالتأليف، وتدريس الناشئة التاريخ الطوراني، وإقناعهم أن الشعب التركي أعظم شعوب العالم، اختارته القدرة الإلهية لسيادة الأمم[٣].

---

(١) محمد فريد بك المحامي: **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، ص ٤٧٧-٤٨٠.

(٢) الدونمة: كلمة تركية تعني "الهداية" أو "العودة إلى الحق". أطلقت على فئة من يهود اسبانيا الذين لجأوا إلى الدولة العثمانية، وتظاهروا باعتناق العقيدة الاسلامية. وقد استغلّت الصهيونية سماحة الدولة العثمانية في معاملتها لأهل الذمة واستقبالها ليهود اسبانيا الهاربين من محاكم التفتيش الكاثوليكية الاسبانية إلى سالونيك وغيرها من المرافئ والجزر المتوسطية، فعمدت إلى طائفة "الدونمة" وأوكلت إليها مهمة تدمير السلطنة العثمانية، مصطفى طوران: **يهود الدونمة**، ترجمة كمال خوجة، دار السلام ١٩٧٧، ص ٥.

(٣) جامعة الدول العربية: **دراسات في تاريخ النهضة الحديثة**، القاهرة، لا ت، ص ١٠٥.

ومع سقوط عبد الحميد الثاني وتسلّم الاتحاديين الحكم بدأت حركة "التتريك" في مختلف الولايات، واستهدفت تعميم اللغة التركية عن طريق نشر المؤلفات والنشرات والصحف. فصدرت في العراق والشام فضلاً عن استامبول عشرات الصحف والمجلات التركية، فبلغ مجموعُها تقريباً أربعين صحيفة في الفترة الواقعة ما بين عامي ١٨٩٥ و١٩٠٧. وفي عام ١٩١٤ أصبح عدد الصحف في المنطقة العربية أضعاف ما كانت عليه عام ١٩٠٤ بحيث بلغ عددها في الشام ومصر والعراق أكثر من ١٣٣٣ صحيفة ومجلّة، عدا عن الصحف التي كان يصدرها المنفيّون والهاربون في عهد عبد الحميد الثاني، وتوزّعها السفارات والقنصليات الأجنبية، مستغلة الامتيازات الأجنبية[1].

وانكبّ الاتحاديون بعد ذلك على حذف الكلمات العربية وغير العربية من اللغة التركية، وأحلّوا مكانها ألفاظاً من اللغات الأوروبية (هذا كان مقدّمة لما قام به مصطفى كمال أتاتورك فيما بعد)، كما نشروا مقالاتٍ وبحوثاً تثبت فضل الأتراك على الدين والأدب والثقافة. وكان أبرز منظّري الطورانية ناظم بك الذي وضع أسس النهضة الطورانية الحديثة، وأحمد إغايف الذي كتب سلسلة مقالات في جريدة تصوير أفكار[2] وجلال نوري الذي وضع كتاب "تاريخ المستقبل"[3]، ويوسف بك أقجورا الذي نشر عدّة مؤلفات ومقالات حول هذا الموضوع، وضياء كوك ألب الذي قال في إحدى قصائده:

"الذين يبغون اللغة العربية فليذهبوا إلى بلاد العرب، والذين يبغون اللغة الفارسية فليرحلوا إلى إيران، والذين يبغون اللغة الافرنجية فليذهبوا إلى بلاد الفرنجة، فإنّ كلّ من لا

---

(١) موفق بني المرجه: **صحوة الرجل المريض**، ص ١٩٤-١٩٥. راجع الجدول الملحق رقم ٢ بهذه الدراسة حول بعض الصحف والمجلات التي أصدرها الاتحاديون.

(٢) **المنار**، مجلد ١٩، جزء ٤، ص ٣٦ و٢٣٨، رشيد رضا: "الاسلام والطورانية الحديثة"، وجزء ٩، ص ٥٥٧، "الجمعيات الاتحادية لتكوين العصبية التركية".

(٣) تولى جلال نوري رئاسة تحرير جريدة "الجون ترك" الفرنسية التي أنشئت بأموال اليهود والتي كانت تعمل على تحقيق أغراض اليهود الخبيثة في هدم الدولة العثمانية.
أسعد داغر: **مذكراتي على هامش القضية العربية**، القاهرة، لا ت، ص ٤٠.

يدرك هذه الحقيقة فهو جاهل: نحن أتراك فينبغي أن تكون لنا لغة تركية"[1].

ومن حيث اللغة والأدب، فقد وُلدت للحركة الطورانية ثلاثة تيارات:

التيار الأول: تبسيط اللغة، وهو إلغاء مواد اللغتين العربية والفارسية من مناهج الدراسة في المرحلة الابتدائية.

التيار الثاني: تصفية اللغة، وهي تصفية اللغة التركية من جميع الكلمات والتعابير العربية والفارسية والاستعاضة عنها بكلمات وتعابير تركية بحتة.

التيار الثالث: تتريك اللغة، وهو تتريك القواميس والدواوين العربية والفارسية وغيرها...

وإلى جانب ذلك، جعل الاتحاديون اللغة التركية لغة الدوائر الرسمية في جميع الولايات، بعد أن كانت العربية اللغة الرسمية في الدولة. وانتزعوا وزارة الأوقاف وعينوا عليها وزيراً من الأتراك المتشدّدين، وكذلك وزارتي الداخلية والخارجية، وأقاموا النكير على الضباط العرب الذين كان يبلغ عددهم في الجيش العثماني ٤٩٠ ضابطاً، وأقصوا معظمهم عن المناصب الهامّة ونقلوهم إلى المناطق النائية في تراقيا والأناضول وعزلوا في وقت قصير معظم الولاة الذين هم من أصل عربي. ولم يبقوا في وزارة الخارجية التي كانت تضم حوالى ٦٠٠ موظف، سوى موظف عربي واحد، كما أخلوا المالية التي كانت تحوي ١٣٨ موظفاً من الموظفين العرب. وكان الأتراك يعيّنون موظفاً عربياً واحداً من أصل ١٠٠ موظف جديد[2].

---

(١) موفق بني المرجة: **صحوة الرجل المريض**، ص ١٩٦.

(٢) جريدة **المفيد**، عدد ٦٦٢، ١٠ نيسان ١٩١١.
Georges SAMNE: *La Syrie*, Paris, 1920, pp. 70-71.
توفيق برّو: **العرب والترك في العهد الدستوري العثماني ١٩٠٨-١٩١٤**، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٩٧.

٤ – قيام الجمعيات العربية المناهضة لحركة التتريك:

أثارت سياسة الاتحاديين الطورانية في البلاد العربية مخاوف الأهالي، وبخاصة العناصر السكانية التي تنتمي إلى الأقليات الدينية والعرقية، فقرّروا الانسحاب من جمعية الاتحاد والترقي والانتظام في جمعيات أدبية وسياسية لهدم مخططات الطورانيين، والمطالبة بإصلاح الدولة والمساواة بين القوميات المختلفة التابعة لها.

٥ – دَور الأقليّات في الجمعيّات العربيّة:

تزعّم أفراد من هذه الأقليات النهضة الفكرية وشاركوا في الجمعيّات السياسيّة، وترأسوا بعض هذه الجمعيات، وبرزت أسماؤهم في عالم الفكر والأدب والسياسة أمثال: مكرم عبيد القبطي – المصري. فارس الخوري البروتستانتي السوري (من أصل لبناني). ولد عام ١٨٧٧ وتوفي عام ١٩٦٢. مارس السياسة والأدب، ولعب دوراً بارزاً في النضال الوطني من أجل الحرية والاستقلال، وتسلّم رئاسة الحكومة في سوريا عدة مرات، له كتاب "الموجز في علم المالية".

شكيب ارسلان درزي لبناني، ولد في الشويفات عام ١٨٧١ وتوفي عام ١٩٤٦، له عدة مؤلفات، منها: "الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية"، "تاريخ غزوات العرب"، "سيرة ذاتية".

بطرس البستاني: ماروني – لبناني، ولد في الدبّية عام ١٨١٩ وتوفي عام ١٨٨٣، كان من أعظم أركان النهضة الحديثة، نادى بتعليم المرأة، ويُعتبر من روّاد الصحافة العربية الأولين: أنشأ أربع صحف شهيرة: "نفير سوريا" (عام ١٨٦٠)، و"الجنان" و"الجنة"، و"الجنينة". وأنشأ "المدرسة الوطنية" في بيروت عام ١٨٦٣، واشترك مع كورنيليوس فانديك في ترجمة التوراة إلى العربية، ومن آثاره المنشورة: "قاموس محيط المحيط"، و"دائرة المعارف" في أجزائها الستة الأولى[1].

(١) **المنجد في الاعلام**، الطبعة ١٦، دار المشرق، بيروت ١٩٨٨، ص ٣٧ و١٢٧ و٢٣٥-٢٣٦.

سليمان البستاني: ماروني – لبناني، ولد في بكشتين (الشوف) عام ١٨٥٦ وتوفي عام ١٩٢٥، كان شاعراً وأديباً، نال شهرة واسعة بتعريبه إلياذة هوميروس وبالمقدّمة التي وضعها عليها، فكانت نموذجاً للدراسة في الأدب المقارن. وفي عام ١٩١٣ أصبح وزيراً للتجارة والزراعة في الآستانة وهو أعلى منصب يتسلّمه مسيحي في الحكومة العثمانية، لكنّه عارض بقوة التيار السائد آنذاك ووقف بوجه الدعوة إلى دخول الدولة العثمانية الحرب ضد الحلفاء. ولمّا لم تفلح جهوده آثر الانسحاب من الحياة السياسيّة. من مؤلّفاته "عِبرة وذكرى أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده"[1].

ناصيف اليازجي: مسيحي – لبناني، وُلد في كفرشيما عام ١٨٠٠ وتوفي عام ١٨٧١، كان شاعراً ولغوياً اتخذه الأمير بشير الشهابي كاتباً، ثم انقطع إلى التأليف والتدريس في الثلاثين سنةً الأخيرة من حياته، من مؤلّفاته "طوق الحمامة" في النحو، و"مجمع البحرين".

إبراهيم اليازجي: مسيحي – لبناني، ولد في بيروت عام ١٨٤٧ وتوفي عام ١٩٠٦ في مصر. ومن أئمة النهضة الأدبية واللغوية. وقد تتلمذ على أبيه الشيخ ناصيف اليازجي، ومارس التعليم في المدرسة البطريركيّة، ووضع بيده أمّهات الأحرف العربية للمطابع، ونقّح نصوص العهد القديم التي ترجمها الآباء اليسوعيّون. وقد أسّس مجلّة "الضياء" وحرّر القسم الأكبر منها. من آثاره: "نجعة الرائد وشرعة الوارد في المترادف والمتوارد" في مجلّدين، و"العرف الطيّب في شرح ديوان أبي الطيّب".

إيليا أبو ماضي: مسيحي – لبناني، وُلد في المحيدثة (بكفيا) عام ١٨٨٩، وتوفي في نيويورك عام ١٩٥٧. كان شاعراً ومن أدباء المهجر، حرّر "مرآة الغرب" ما بين عامي ١٩١٧ و١٩٢٨، وأصدر "المسير". وله "الخمائل" و"الجداول".

(١) سليمان البستاني: **عبرة وذكرى أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده**، تحقيق خالد زياده، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٨، ص ٤٧، مقدّمة المحقق.

شاهين مكاريوس: مسيحي - لبناني، وُلد في إبل السقي من أعمال جنوبي لبنان عام ١٨٥٣، وتوفي في مصر عام ١٩١٠، كان أديباً وصحفياً، وشارك في تأسيس جريدة "المقطّم"، وتولّى إدارتها وإدارة مجلة "المقتطف".

شبلي الملاّط: مسيحي لبناني، وُلد في بعبدا عام ١٨٧٥ وتوفي عام ١٩٦١، كان شاعراً (لقبه شاعر الأرز)، وشارك في النهضة العربية وأصدر جريدة "الوطن" في بيروت عام ١٩٠٨ وله ديوان[1].

يعقوب صروف: مسيحي لبناني، ولد في الحدث عام ١٨٥٢، وتوفي في مصر عام ١٩٢٧، أصدر مجلة "المقتطف" مع فارس نمر ١٨٧٦، ثم انتقل بها إلى مصر عام ١٨٨٥، وساهم في إصدار جريدة "المقطم" عام ١٨٨٩، وقد أغنى المكتبة العربية بترجمته المؤلفات الرياضية والفلسفية والعلمية. من كتبه: "سرّ النجاح" و"بسائط علم الفلك"، و"العلم والعمران"، وبعض الروايات التاريخية، منها: "امير لبنان" و"فتاة مصر".

ومن هؤلاء أيضاً فارس نمر الذي ولد في حاصبيا وهاجر إلى القاهرة، وأنشأ "المقطم" و"المقتطف" بمساعدة يعقوب صروف[2] ومحمد أرسلان، وعبد الكريم الخليل، وندرة المطران، وجورج سمنه، وخيرا الله خيرا الله، وشكري غانم... وغيرهم.

٦ - الجمعيّات الأدبيّة والعلميّة:

قام بعض هؤلاء الأدباء والمفكرين بتأليف جمعيات أدبية وعلميّة، كانت النواة الأولى للجمعيات والأحزاب السياسية التي أنشئت في العهد الحميدي والعهد الاتحادي. من هذه الجمعيات: جمعية "الآداب والعلوم" التي أسّسها المرسلون الأميركيون بالتعاون مع بطرس البستاني وناصيف اليازجي في بيروت عام ١٨٤٧[3]. والجمعيّة "الشرقيّة" التي ألّفها

---

(١) **المنجد في الاعلام**، ص ٢١ و٥٤٢ و٥٤٤ و٦١٦-٦١٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٤٥ و٥٧٧.

(٣) جورج أنطونيوس: **يقظة العرب**، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، ط ٣، بيروت ١٩٦٩، ص ١١٦-١١٧.

اليسوعيون عام ١٨٥٠[1] وجمعية "زهرة الآداب" التي أنشئت عام ١٨٧٣، وكان من أعضائها: أديب إسحاق، واسكندر عازار، وسليم النجار، ونخلة التويني، وجميع هؤلاء كانوا من مسيحيي لبنان[2].

وكانت الجمعية "العلمية السورية" التي ظهرت عام ١٨٤٧ أهم هذه الجمعيات وأكثرها تأثيراً في عالم الفكر والأدب. فقد بلغ عدد أعضائها ١٥٠ عضواً، أمثال: الأمير محمد أرسلان (درزي من لبنان) الذي تولى رئاستها عدّة سنوات، وبطرس البستاني وناصيف اليازجي وابنه ابراهيم اليازجي، وعالي سميث (مبشر أميركي نقل المطبعة الأميركية من مالطة إلى بيروت، توفي في لبنان عام ١٨٥٧)، وكورنيلوس فانديك (مبشر أميركي توفي في بيروت عام ١٨٩٥ واشترك مع بطرس البستاني في نقل الكتاب المقدس إلى العربية).

وكان للجمعية مجلة شهرية تحت اسم "مجموعة العلوم"، تنشر المقالات العلمية والأدبية والاقتصادية. وقد أطلقت هذه الجمعية الصيحة الأولى للثورة العربية الكبرى في اجتماع سرّي عقده بعض أعضائها، كان من بينهم ابراهيم اليازجي الذي ألقى قصيدةً وطنيّة دعا فيها العرب إلى نبذ خلافاتهم والوقوف صفاً واحداً في وجه الأتراك، كان مطلعها:

تنبّهوا واستفيقوا أيّها العرب ... فقد طمى الخطب حتى غاصت الركب[3].

---

(١) اسماعيل حقي: **لبنان - مباحث علميّة واجتماعية**، تحقيق د. فؤاد أ. البستاني، ج ٢، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٧٠، ص ٥٧٤.

(٢) جرجي زيدان: **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**، ج ٤، ط ٣، القاهرة، ١٩٢٨، ص ٦٨-٦٩.

(٣) حقي: **لبنان - مباحث علمية واجتماعية**، ج ٢، ص ٥٧٤؛ توفيق برّو: **العرب والترك**، ص ٢٦٠؛ أنطونيوس: **يقظة العرب**، ص ١٢.

٧ – جمعيّة بيروت السريّة:

وفي عام ١٨٧٥ أنشأ نخبة من الأدباء والمثقفين العرب جمعية سرّية ببيروت، كان جلّ أعضائها من نصارى لبنان الذين درسوا في الكلية السورية الانجيلية (المعروفة اليوم باسم الجامعة الأميركية)، أمثال: فارس نمر، وضاهر الزعني، وأمين مغبغب، ومراد البارودي، وبشارة زلزل، وأمين أبو خاطر، وملحم فليحان، وابراهيم اليازجي، وابراهيم الحوراني، ويعقوب صروف، وشاهين مكاريوس، وسليم موصلّي، وداود نحّول، وكورنيلوس فانديك، والياس حبالين[1].

وكان حبالين أستاذ اللغة الفرنسية في الكلية الانجيلية من سنة ١٨٧١ إلى سنة ١٨٧٤ وعضو المحفل الماسوني في بيروت. فإلى جانب تعليم اللغة الفرنسية، كان حبالين يلقّن تلاميذه وجوب التحرّر من الأتراك والثورة عليهم والتخلّص من حكمهم[2].

كان أسلوب لصق المنشورات في الشوارع تحت جنح الظلام هو الوسيلة التي لجأ إليها هؤلاء الأعضاء لتحقيق غايتهم. وقد ظهرت أولى المنشورات في عام ١٨٧٩ حين أقدم هؤلاء الأعضاء على نشر سينية ابراهيم اليازجي، عضو الجمعية، وتعليق نسخ منها على أبواب الجوامع والكنائس في بيروت ودمشق وطرابلس وصيدا في آن واحد وفي ١ حزيران ١٨٨٠، ظهرت في بيروت ودمشق مناشير تطالب بالاستقلال الذاتي لبلاد الشام وبتحقيق الامتيازات التي منحها الباب العالي إلى المقاطعات الأخرى[3]. كما ظهرت في ٣٠ كانون الأول من السنة نفسها مناشير جديدة في مدن: صيدا وبيروت ودمشق وبعض المدن الأخرى، تدعو للثورة على الأتراك وتطالب بطردهم من البلاد وبتعيين قائمقام من

(١) أسد رستم: **لبنان في عهد المتصرّفية**، بيروت، ١٩٧٣، ص ٢٤٨؛ زين نور الدين زين: **نشوء القومية العربية**، بيروت، ١٩٧٢، ص ١٩٦.

(٢) **مجلة المقتطف**، ج ٣٦، أيار ١٩١٠، ص ٢٥٠–٢٧٠، مقال فارس نمر تحت عنوان "النهضة الدستورية والسياسية في الديار المصرية".

فيليب دي طرازي: **تاريخ الصحافة العربية**، بيروت ١٩١٣، ص ١١٥–١١٦.

(٣) Adel ISMAIL, *Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban*, T.14, Beyrouth 1978, pp. 194-198.

أصل عربي في صيدا. وفي اليوم التالي ظهرت مناشير مماثلة في كل من بيروت ودمشق وطرابلس، كانت تطالب بالاستقلال لبلاد الشام عسكرياً وسياسياً[1]. كما أُلصقت مناشير أخرى في دمشق وطرابلس في أول كانون الثاني عام ١٨٨١ تدعو للثورة على الأتراك وتركّز على المطالب التالية[2]:

أ – إعطاء الاستقلال لسوريا على أن تتحد مع لبنان.

ب – جعل اللغة العربية رسمية في البلاد وإلغاء القيود المفروضة على حرية التعبير والنشر.

ج – استخدام الضباط والجنود من أصل عربي في مهمّات عسكرية داخل البلاد العربية.

٨ – مؤتمر دمشق السرّي:

وفي تلك الفترة عُقد في دمشق مؤتمر سرّي دعا إليه أحمد الصلح (لبناني من بيروت)، حضره ثلاثون شخصاً، كان من بينهم: السيد حسن تقي الدين الحصني، نقيب أشراف دمشق، والحاج ابراهيم آغا الجوهري من صيدا، والسيد محمد الأمين من الأشراف الحسينيين، سكان شقرا من أعمال جبل عامل، والحاج علي عسيران رأس الأسرة العسيرانية في صيدا، والشيخ علي الحرّ الجبيعي، وشبيب باشا الأسعد الوائلي. وكان هذا المؤتمر أول مؤتمر اشترك فيه الشيعيّون للنظر في استقلال بلاد الشام وفصلها عن جسم السلطنة العثمانية[3].

وقد رشح المؤتمرون الأمير عبد القادر الجزائري ليكون ملكاً على بلاد الشام، وأن يقوم الأمير بجولات دعائية لهذه الحركة في المدن الشامية تمهيداً لتنفيذ البيعة المطلوبة، وإرسال وفود إلى أوروبا لشرح القضية السورية وكسب تأييدها لهذا الاستقلال. قام

(١) ملحق رقم ٣.

(٢) Adel ISMAIL, *Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban*, T.14, , pp. 249-253 et 275-276.

(٣) عادل الصلح: **سطور من الرسالة، تاريخ حركة استقلالية قامت في الشرق العربي عام ١٨٧٧**، بيروت ١٩٦٦، ص ٩٦.

الأمير الجزائري بهذه الجولة الدعائية، فزار صيدا وجبل عامل وعكا ويافا والقدس ونابلس وبعلبك وغيرها... كما تلقى رسائل تأييد من يوسف كرم والمطران يوسف الدبس وغيرهما، ممّا يؤكّد على أهمية الدور الذي لعبه اللبنانيون في الحركات السريّة المناهضة لحركة التتريك في ذلك الحين(١).

٩ – الجمعيّات اللبنانيّة:

أنشأ لفيف من المسيحيين اللبنانيين أمثال: شكري غانم، وخيرا الله خيرا الله، وخليل زينية، وإميل إده، وجورج ثابت، وبشارة الخوري، والشيخ يوسف الجميل، والدكتور ألفرد الخوري، والدكتور سليم الجلخ... جمعيّة باسم "الجمعيّة اللبنانية". كان هدفها توسيع حدود لبنان واستقلاله(٢). وقد افتُتِح للجمعية فروع في بيروت وباريس وأميركا. وكان نعوم مكرزل يتولى رئاسة فرع أميركا، وشكري غانم يدير فرع باريس مع خيرا الله الذي شغل سكرتير الجمعية هناك(٣). أما فرع بيروت فقد كان من أعضائه: بشارة الخوري والشيخ يوسف الجميل والدكتور ألفرد خوري، وإميل إدّه، والدكتور سليم الجلخ، وجورج فيليب ثابت، والدكتور إميل الجميل، واختار هذا الفرع خليل زينية، أحد أعضائه الأكثر نشاطاً وتأثيراً، ليتولى تمثيل الجمعيّة في الأوساط الرسمية والقيام بما يراه نافعاً للمسألة اللبنانية(٤).

وفي المذكرة التي رفعها شكري غانم إلى بيشون Pichon وزير الخارجية الفرنسيّة، في ١٧ حزيران ١٩١٣ يصف حالة لبنان السياسية والاقتصادية والادارية ثم يُحدّد مطالب اللبنانيين بثلاث نقاط:

١ – استرجاع لبنان حدوده الطبيعيّة (بيروت والبقاع).

(١) عادل الصلح: **سطور من الرسالة...**، ص ٩٢ – ١٢٧.
(٢) بشارة الخوري: **حقائق لبنانيّة**، الجزء الأول، ص ٧.
(٣) Adel ISMAIL, *Documents...*, T.20, pp. 246-247.
(٤) *Ibid.*, p. 95.

٢ – أن يتمتع أهالي لبنان بعائدات البريد والتلغراف والجمارك.
٣ – أن يختار حاكم لبنان من خارج البلاد التركية(١).

ويبدو أن السلطات التركية قد اتهمت هذه الجمعيّة بالعمل لخدمة المصالح الفرنسية وسلخ بلاد الشام عن الدولة العثمانية وإخضاعها للنفوذ الفرنسي(٢).

ومن الواضح أنّ هذه الجمعيّة والجمعيّات اللبنانية الأخرى قد وحّدت جهودها مع الجمعيّات العربية خلال الحرب وخصوصاً بعد أن انتقل بشارة الخوري، سكرتير الجمعية اللبنانية من بيروت إلى مصر، وشارك في الجمعيات اللبنانية التي أنشئت هناك.

وكان عدد من زعماء الأحزاب والجمعيّات العربية في بلاد الشام قد هربوا خلال الحرب العالمية الأولى إلى مصر، التي كانت ترزح تحت نير الاحتلال البريطاني، خوفاً من بطش الاتحاديّين. وقد تداعى بعض هؤلاء في القاهرة إلى الاجتماع في "تياترو التمثيل العربي" في ١٩ تشرين الثاني عام ١٩٠٩ وشكّلوا جمعيّة باسم "الاتحاد اللبناني" كانت غايتها الحفاظ على حقوق وامتيازات جبل لبنان التي نالها بموجب قانونه الأساسي والأنظمة الملحقة به. وقد شارك في هذا الاجتماع السادة: اسكندر عمون الذي تولّى رئاسة الجمعية، وانطوان الجميل الذي عُيّن سكرتيراً لها، وحيدر معلوف الذي عُيّن أميناً للصندوق، وداود بركات وحبيب يزبك اللذان كانا عضوين عاملين. كما شارك فيها حبيب غانم، ومحمد تلحوق، وبشارة واكيم، وخليل أبي اللمع، وبولس مسعد، وجرجس حنا... وغيرهم(٣).

وبعد قيام جمعية الاتحاد اللبناني بالقاهرة تداعت الجالية اللبنانية في الاسكندرية (٢٨ آذار ١٩١٠) للاجتماع وتشكيل جمعية مماثلة باسم "الاتحاد اللبناني بالاسكندرية". كان هدفها كما يقول يوسف السودا: "الاهتمام بمصالح لبنان والمحافظة على امتيازاته.."(٤). وكان

(١) Adel ISMAIL, *Documents...*, T.20, pp. 195-199.
(٢) عزيز بك: **سوريا ولبنان في الحرب العالمية**، ترجمة فؤاد ميداني، بيروت ١٩٣٣، ص ٢٧٧-٢٧٩.
(٣) بشارة الخوري: **حقائق لبنانية**، ج ١، ص ٨٠-٨١.
(٤) يوسف السودا: **استقلال لبنان والاتحاد اللبناني بالاسكندرية**، مصر ١٩٢٢، ص ١٠-١٢.

الأعضاء العاملون في هذه الجمعية هم: أسعد حنا، اسكندر نعمة، أنطوان عواد، حبيب أنطونيوس، حبيب معوشي، الدكتور خليل صافي، ديمتري سابا، عباس المصفي، قيصر شميل، مراد السودا، يوسف السودا. أما الأعضاء المستشارون فهم: ابراهيم الكوخي، أسعد مفرّج، جبران كرم، حبيب ملحة، رشيد فرج الله، شكري حداد، عبده بشارة ضو، عبدو بدران، الدكتور لويس الحاج، الدكتور ميشيل كوخي، يوسف ضاهر العضم، يوسف غسطين[١].

وفي السنة الأولى من تأسيسها اهتمّت الجمعية بجمع شمل اللبنانيين وضمهم إليها، فكانت على اتصال دائم بجمعية الاتحاد اللبناني بالقاهرة، وتشترك معها في العمل للوصول إلى الهدف المنشود. وعندما حاولت السلطة الاتحادية في الاستانة الانتقاص من استقلال لبنان الإداري، وجّه يوسف السودا باسم الجمعية كتاباً إلى رئيس مجلس النواب الفرنسي تحت عنوان "استقلال لبنان الخالد: قضائياً وتمثيلياً" جاء فيه: "إنني باسم اخواني اللبنانيين ألتمس مساعدتكم ومساعدة حكومة بلادكم لنشلنا من الأزمة التي نعيشها... هناك محاولات كثيرة من قبل الأتراك لضمّنا إلى ولايات الأمبراطورية العثمانية ولإجبارنا على إرسال ممثّلين إلى البرلمان العثماني، وقد استخدموا لإقناعنا حججاً واهية، منها تطبيق الدستور وإنفاذ القوانين، والحقيقة أنهم قصدوا من ذلك فكّ ارتباطنا بالدول الأوروبية وإبعاد طلب حمايتها". وبعد أن يُعدّد السودا في كتابه مزايا استقلال لبنان الإداري وما حققه للأهالي من استقرار وأمن وازدهار، يقول: "إنّنا نرغب في التغيير والإصلاح انسجاماً مع متطلبات العصر، ولكنّنا نريد في الوقت ذاته أن نحافظ على حقوقنا وامتيازاتنا التي منحتنا إياها أنظمتنا الإدارية الداخلية"[٢].

وعندما بدأت الحرب العالمية الأولى بدّلت الجمعية خطّتها في العمل، فسعت إلى توحيد مساعيها مع مختلف الاتجاهات اللبنانية، واعتبرت القاهرة مكاناً تلتقي فيه كل التيارات ومركزاً تصدر عنه التقارير والمنشورات. ثمّ راحت تركض وراء هدف جديد وهو استقلال لبنان التام، معتبرةً أن ساعة الخلاص قد دنت. لكنّ الأحكام العرفية التي

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٢) Adel ISMAIL, *Documents...*, T.20, pp. 307-309.

فرضتها السلطات البريطانية التي كانت تسيطر على مصر حينذاك ضيّقت على الجمعية مجال العمل وأجبرتها على التزام السكوت إلى حين[١].

أمّا "الاتحاد اللبناني بالقاهرة"، فقد كتب إلى اللبنانيين العاملين في أوروبا وأميركا والآستانة يدعوهم لمشاركته في العمل ويحثّهم على توحيد جهودهم للوصول إلى الهدف المنشود، ثم وجّه سلسلة من الرسائل إلى الباب العالي وممثّلي الدول الأوروبية الست الضامنة لنظام لبنان الأساسي، يلتمس فيها تحقيق مطالب اللبنانيين الإصلاحيّة. كان من بينها رسالته إلى الدول الست (فرنسا، انكلترا، إيطاليا، النمسا، المانيا، روسيا) في ٢٠ تشرين الأول ١٩١٢، جاء فيها أنّ الاتحاد اللبناني "يكرّر باسم الشعب اللبناني التماسه بتحقيق المطالب التي قدّمها سابقاً وهي:

أ – تطبيق الاستقلال الذاتي في لبنان بشكل كامل وحقيقي.

ب – اعتماد التمثيل النسبي في تشكيل المجالس التشريعية.

ج – استرجاع الأراضي التي سُلخت عن الجبل وبالتحديد: البقاع وبيروت.

د – منح الجبل حقوقاً جمركية وبريدية وتلغرافية.. وغيرها.

وتنتهي الرسالة بتمني اللبنانيين بإنالة حقوقهم كي يتخلّصوا من البؤس الذي يعيشون فيه وليجدوا مكانهم تحت الشمس[٢].

ولّما دنا اجتماع سفراء الدول لاختيار خلف للمتصرّف يوسف فرنكو باشا، أصدرت الجمعيّة بالقاهرة بياناً تحت عنوان: "الأماني اللبنانية" ضمّنته وجهة نظرها في الإصلاح ثمّ رفعته إلى الباب العالي وممثّلي الدول الست[٣]. كما وجّه رئيسها اسكندر عمّون إلى الصدر الأعظم كامل باشا وسفراء الدول: فرنسا، وانكليترا، وروسيا، والمانيا، والنمسا، وإيطاليا في القسطنطينية البرقية التالية:

"إنّ الإصلاح الذي يمكن أن يعيد إلى لبنان الهدوء، ويوقف هجرة أبنائه المدمِّرة هو

---

(١) يوسف السودا: **استقلال لبنان والاتحاد اللبناني بالاسكندرية**، ص ١٨-١٩.

(٢) Adel ISMAIL, *Documents...*, T.19, pp. 150-151.

(٣) بشارة الخوري: **حقائق لبنانية**، ج ١، ص ٨٢.

الإصلاح الذي يستند إلى استقلال ذاتي حقيقي وتوسيع فعلي لأراضيه، وكل إصلاح خارج هذا الإطار يكون غير مجد"[1].

ولدى مباشرة السلطات المختصة في لبنان بإجراء بعض الإصلاحات، بعث اسكندر عمون مع خيرا لله خيرا لله – سكرتير "الجمعية اللبنانية" في باريس – رسالة إلى قنصل فرنسا العام في بيروت السيد "كوجه" يشكران فيها الحكومة الفرنسية على خدماتها الجليلة تجاه لبنان واللبنانيين، ويعربان كذلك عن أملهما بأن تواصل فرنسا مساعيها الحميدة لإبقاء باب الإصلاح في لبنان مفتوحاً. ثم يؤكّدان على القضايا التي يصرّ اللبنانيّون على تحقيقها بمساعدة الحكومة الفرنسية وممثليها في الشرق وهي:

أ – أن يتمّ انتخاب المتصرّف من قبل أهالي الجبل بمعرفة الباب العالي وممثلي الدول الأوروبية الست.

ب – أن يُعطى لبنان استقلالاً مالياً.

ج – أن يسترجع حدوده التاريخية والطبيعية.

د – أن تحترم السلطات العثمانية امتيازات اللبنانيين داخل الجبل وخارجه[2].

تابع الاتحاد اللبناني بالقاهرة نشاطه في لبنان ومصر وبلاد المهجر، فاتصل بالجمعيات اللبنانية العاملة داخل البلاد وخارجها، كجمعية "النهضة اللبنانية" في نيويورك والبرازيل، وجمعية "الاتحاد اللبناني" في كندا، و"الجمهورية الفضية"، و"الحزب الوطني" و"جمعية الدفاع عن حقوق لبنان الكبير"، وجمعية "الترقي اللبنانية" في بيروت[3]. كما تعاون الاتحاد اللبناني بالقاهرة مع حزب اللامركزية الإدارية العثماني في سبيل تحقيق أماني العرب والحدّ من خطر تيّار الطورانيّة على الأقطار العربية[4].

(١) Adel ISMAIL, *Documents...*, T.19, p. 226.

(٢) *Ibidem*, pp. 336-339.

(٣) يوسف السودا: **استقلال لبنان والاتحاد اللبناني بالاسكندرية**، ص ٧.

(٤) بشارة الخوري: **حقائق لبنانية**، ج١، ص ٨٢-٨٣.

١٠ – الجمعيّات العربيّة:

ويظهر هذا التعاون بجلاء بين الجمعية والحزب، عندما نعلم أن اسكندر عمون (رئيس جمعيّة الاتحاد اللبناني بالقاهرة)، وشبلي شميّل وداود بركات وغيرهم من اللبنانيين قد شاركوا في تأسيس حزب اللامركزية بالقاهرة في أواخر كانون الأول ١٩١٢. وأن اسكندر عمون قد شغل منصب نائب رئيس حزب اللامركزية الذي تولّى رئاسته رفيق العظم (من دمشق).

كما كان في هيئته العليا أيضاً: حقي العظم من دمشق سكرتيراً، ومحيي الدين الخطيب من دمشق نائباً للسكرتير، وسامي جريديني من لبنان نائباً ثانياً للسكرتير، والدكتور شبلي شميّل من لبنان، وداود بركات من لبنان، وعثمان العظم من دمشق، والشيخ محمد رشيد رضا من طرابلس، والدكتور عزة الجندي من دمشق، ونعمان أبو شعر من دمشق، ونجيب بسترس من صيدا، وخليل أيوب من دمشق، وسليم عز الدين من لبنان، وسعد صالح رضا من طرابلس، ومحمد صلاح الدين من دمشق أعضاء[1].

أمّا أهداف هذا الحزب فقد تمثّلت بالدعوة إلى قيام حكومة عثمانيّة لا مركزيّة تعطي الولايات استقلالاً ذاتياً، وبالعمل على النهوض بالبلاد العربية وتأمين وسائل الدفاع عنها ضد أطماع الأوروبيين، ومن ثم القيام بنشر هذه الأهداف بين العرب والترك وتبيان محاسنها وفائدتها في المحافظة على كيان الدولة من التجزؤ والانهيار[2].

وتعاون هؤلاء أيضاً في تأسيس الجمعية القحطانية التي كانت تهدف إلى رفع مستوى العرب الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، وحثّهم على التضامن والمطالبة بحقوقهم والعمل على انتزاعها من الأتراك بكل الوسائل الممكنة. كما كانت تهدف إلى تحويل

(١) Adel ISMAIL: *Documents...*, T.19, pp. 355-356.

أمين سعيد: **الثورة العربية الكبرى**، المجلد الأول، القاهرة، لا ت، ص ١٤.

(٢) Adel ISMAIL: *Documents...*, T.19, pp. 332-333.

جريدة **المفيد**، عدد ١٢٠٧، ٢٠ شباط ١٩١٣، "اللامركزية الإدارية – برنامج الحزب". **المنار**: مجلد ١٦، ج٣، ص ٢٢٩، "برنامج الحزب".

الدولة العثمانية إلى مملكة ذات تاجين، وذلك بأن تؤلف الولايات العربية جزءاً من مملكة تركية – عربية على رأسها السلطان العثماني[1]. وكان أبرز المشاركين من لبنان في تأسيسها: عبد الكريم الخليل، وحسن حمادة، وخليل حمادة، والأميرين أمين وعادل أرسلان[2].

أما الجمعيّة "العربية الفتاة" التي أسّسها في باريس الطالبان أحمد رستم حيدر من بعلبك وتوفيق الناطور من بيروت في ١٤ تشرين الثاني سنة ١٩٠٩، فقد انضمّ إليها في بيروت رفيق رزق سلوم من البقاع، ويوسف مخيبر من لبنان، وابراهيم حيدر من بعلبك، وصالح حيدر من بعلبك، ونسيب الأطرش من سوريا... وغيرهم[3]. وكان هدف الجمعية العمل للنهوض بالأمّة العربية إلى مصاف الأمم الراقية واغتنام الفرص لتحقيق هذه الأمنية، ثمّ تطوّر هذا الهدف إلى طلب الانفصال التام عن الأتراك، وتأسيس دولة عربية مستقلة[4].

وشارك عبد الكريم الخليل، وهو شعي من برج البراجنة في لبنان، ورفيق رزق سلوم مسيحي من البقاع، ويوسف مخيبر مسيحي من لبنان، وسلمان حيدر شيعي من البقاع، وأحمد جميل الحسيني شيعي من البقاع، في تأسيس المنتدى الأدبي بالآستانة في خريف عام ١٩٠٩. وآزرهم وانضمّ إليهم ندره المطران، ونخلة المطران، والطبيب حسين حيدر، وكان كل عربي يؤمّ الآستانة ينتسب إلى عضويّته، حتى أصبح عدد المنتسبين إليه يُعدّون بالآلاف[5].

(١) جورج أنطونيوس: **يقظة العرب**، ص ١٨٦. عادل إسماعيل: **السياسة الدولية في الشرق العربي**، الجزء الرابع، بيروت ١٩٦٤، ص ١٣٨.

(٢) محمد جابر آل صفا: **تاريخ جبل عامل**، دار متن اللغة، بيروت، لا ت، ص ١٨٨-١٨٩.
Khaïrallah T. KHAIRALLAH: *Le Problème du Levant - Les régions Arabes libérées*, Paris, 1919, pp. 43-44.

(٣) محمد جابر آل صفا: **تاريخ جبل عامل**، ص ١٩٠. محمد عزة دروزة: **حول الحركة العربية الحديثة**، الجزء الأول، صيدا ١٩٥٠، ص ٢٧.

(٤) محمد جميل بيهم: **العرب والترك في الصراع بين الشرق والغرب**، بيروت ١٩٥٧، ص ١٥٧.
Adel ISMAIL: *Documents...*, T.20, pp. 372-374.

(٥) محمد عزة دروزة: **حول الحركة العربية الحديثة**، ج١، ص ٢٤. توفيق برو: **العرب والترك**، ص٣١١. جورج أنطونيوس: **يقظة العرب**، ص ١٨٥.

أمّا الجمعيات الإصلاحية التي تأسست في مختلف مدن سوريا ولبنان في اوائل عام ١٩١٣، فكانت تضمّ أعضاء من مختلف التيارات السياسية والمذهبية والطائفيّة... "فجمعية بيروت الاصلاحية" كانت تتألّف من ستة وثمانين عضواً كانوا موزّعين على الشكل التالي: ٤٢ مسلماً، و١٦ من الروم الأرثوذكس، و١٠ من الموارنة، و٦ من الروم الكاثوليك، و٢ من الطائفة اللاتينية، و٢ من الطائفة الانجيلية، و٢ من الطائفة الأرمنية الكاثوليكية، و٢ من طائفة الأرمن الأرثوذكس، و٢ من الطائفة الإسرائيليّة[1]. وكانت لجنتها التنفيذيّة، التي انتخبت في ١٢ كانون الثاني عام ١٩١٣، تتكوّن من خمسة وعشرين عضواً، من بينهم ١٢ مسلماً و١٢ مسيحياً وإسرائيليّاً واحداً[2].

وعلى الرغم من اشتراك المسيحيين والمسلمين في وضع اللائحة الاصلاحية، إلا أن مواقف الفئتين كانت متناقضة. فبينما كان المسيحيون يرومون التخلّص من الأتراك، كان المسلمون يضنّون بالدولة العثمانيّة ولا يرضون عنها بديلاً.

وقد عبّرت بوضوح رسالة الأعضاء المسيحيين التي تحمل تواقيع: بترو طراد، والدكتور أيوب ثابت، وميشال تويني، وخليل زينية، ورزق الله أرقش، ويوسف الهاني، إلى قنصل فرنسا العام في بيروت السيد كوجه، عن رأي الفئة الأولى، حين حدّدت الحلول التي يراها هؤلاء المسيحيون مناسبة للوضع السياسي في سوريا. وقد جاءت هذه الحلول مرتبة حسب الأفضلية كما يلي:

أ – إمّا بسط الحماية الفرنسية على سوريا.

ب – وإمّا الحكم الذاتي لولاية بيروت تحت حماية فرنسا ورقابتها الفعليّة.

ج – وإمّا ضمّ ولاية بيروت إلى جبل لبنان على أن يوضعا تحت الرقابة الحقيقيّة

(١) **المفيد**، عدد ١١٧٦، ١٤ كانون الثاني ١٩١٣، "الجلسة التاريخية للجمعية العمومية الاصلاحية لولاية بيروت".

(٢) المصدر نفسه؛ **المقطّم**، عدد ٧٢٣٨، السبت في ١٨ كانون الثاني ١٩١٣. سليم علي سلام: **مذكرات**، ميكروفيلم الجامعة الأميركية في بيروت.

الفرنسيّة(١).

وبينما كان المسلمون يطالبون باللامركزية وتأمين حقوق العرب في السلطنة، كانوا يضنّون بالدولة العثمانية ولا يرضون عنها بديلاً من الدول الأجنبية. ولمّا كان لا بدّ من تقارب وجهات النظر بين طلاب الإصلاح من أنصار فرنسا وأنصار اللامركزية فقد جاءت اللائحة الاصلاحية التي أقرّتها جمعية بيروت الاصلاحية في دار بلدية بيروت يوم ٣١ كانون الثاني ١٩١٣ تجمع بين شروط اللامركزية وبين وجود مستشارين أجانب في جهاز حكومة الولاية بالاضافة إلى مفتش أجنبي لكل لواء(٢).

١١ - دور الأقليات خلال الحرب:

وعندما اشتغلت الحرب العالميّة الأولى ودخلت تركيا الحرب إلى جانب المانيا، أضحى معظم السوريين واللبنانيين أكثر تساهلاً من ذي قبل، فقد حلّوا أحزابهم وتناسوا خلافاتهم مع الأتراك، وكفّوا عن المطالبة بالاصلاح، واتجهوا بأفكارهم إلى الدفاع عن الدولة وإعلاء شأنها، وبلغت منهم الحماسة أقصى درجاتها وصار أشدّهم كرهاً للاتحاديين أعظمهم غيرةً عليهم ورغبةً في تأييدهم(٣).

ويبدو واضحاً عند إعلان النفير العام أنّه لم يظهر في السلطنة العثمانية ولاسيما في سوريا ولبنان أثر للشغب أو المعارضة(٤). ومن لم يقتنع بجدوى السياسة والإدارة التي

---

(١) Adel ISMAIL, *Documents...*, T.19, pp. 361-365.

(٢) محمد جميل بيهم: **قوافل العروبة ومواكبها خلال العصور**، الجزء الثاني، بيروت، ١٩٥٠، ص٢٢-٢٣.

(٣) **دراسات في الثورة العربية الكبرى**: دراسة زين نور الدين زين عن أسباب الثورة العربية الكبرى، عمان ١٩٦٧، ص ٤٨.

محمد رشيد رضا: **رحلات**، جمعها وحققها الدكتور يوسف إبش، بيروت، ١٩٧٠، ص ١٨٠.

(٤) أسعد داغر: **مذكراتي على هامش القضية العربية**، ص ٧٠.

اتبعتها الحكومة اختار السكوت التام(١).

ولدى دخول تركيا الحرب اجتمعت الهيئة العليا لجمعية "العربية الفتاة" واتخذت القرار التالي: "أنه إذا تحقق أن للدول الأوروبية مطامع في هذه البلاد فإنّ الجمعية ملزمة بأن تعمل إلى جانب تركيا لكي تقاوم التدخل الأجنبي، مهما تكن صورته(٢). واتخذت جمعية العهد الموقف نفسه(٣).

وكانت الكتب التي تبودلت في تلك الأثناء بين بعض الزعماء واصحاب الشأن في سوريا تؤيّد هذا الاتجاه(٤). وقد عبّر رشيد رضا صاحب مجلة "المنار" وأحد أركان حزب اللامركزية في الخطاب الذي وجّهه إلى مسلمي سوريا أحسن تعبير عن هذا الموقف فقال:

"ثم أشكر لكم ما أظهرتموه من الغيرة والهمّة والاخلاص والطاعة للدولة وبذل الأنفس والأموال والثمرات لها والكفّ عن طلب الإصلاح منها وتقديركم الحال الحاضرة قدرها حتى أنكم سابقتم في هذا أرقى أمم الأرض التي سكتت عن جميع مطالبها ومنازعاتها الداخلية"(٥).

وورد على لسان جمال باشا بالذات ما يثبت ويؤكد هذا الموقف المسالم والمهادن من عرب سوريا ولبنان وفلسطين، عندما تحدث عن عبد الكريم الخليل وعبد الرحمن شهبندر وعبد الغني العريسي ومحمد كرد علي حيث قال:

"بأن هؤلاء قد أقسموا بالله جهد ايمانهم وبشرفهم أن يظلّ عرب سوريا وفلسطين

---

(١) يوسف الحكيم: **بيروت ولبنان في عهد آل عثمان**، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٣٧.

(٢) أحمد قدري: **مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى**، دمشق ١٩٥٦، ص ٣٨.

جورج أنطونيوس: **يقظة العرب**، ص ٢٣٧.

(٣) سليمان موسى: **الحركة العربية - المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة ١٩٠٨-١٩٢٤**، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٧، ص ١٢٥.

(٤) راجع بعض هذه الكتب في: **ثورة العرب**، بقلم أحد أعضاء الجمعيات العربية، بيروت، لا ت، ص ١٢٧-١٢٨.

(٥) **المنار**، م١٧، ج١٢، ص ٩٥٥-٩٥٨؛ الأهرام ١٦ أيلول ١٩١٤.

موالين للحكومة ما دامت الحرب وأن لا يقيموا العراقيل في طريقها وأن ينفّذوا أقوالهم هذه بالفعل.."[١].

وإلى جانب هذا الموقف الداعي إلى حفظ كيان الدولة من التقسيم والتفكك، ظهر موقف آخر على نقيض الموقف الأول تماماً، وهو موقف الأقلية من العرب السوريين واللبنانيين الذين كان جلّهم من المسيحيين، والذين أخذوا يسعون إلى الانفصال عن الأتراك وتأسيس دولة مستقلة في سوريا ولبنان بمساعدة فرنسا.

وتحقيقاً لهذا الغرض، وجه البطريرك الماروني الياس الحويك في ٢٧ آب ١٩١٤ رسالةً إلى السيد دومرغ M. Dumergue وزير الخارجية الفرنسية جاء فيها:

"أنّه مهما كان موقف تركيا في الحرب فإنّ الموارنة في لبنان قرّروا الابقاء على علاقات الودّ والحماية مع فرنسا، وفي حال قيام صراع مع تركيا وتعرّض لبنان للخطر فإنّنا نشعر بحاجتنا إلى وجود حاكم تخوّله سلطته المميزة بضم جميع الفئات إليه، وأن يكون مرتبطاً بشكل مباشر بالسيد جورج بيكو M. Georges Picot، القنصل الفرنسي العام في بيروت"[٢].

وفي الخارج، تطوّع خيرا لله خيرا لله، من مؤسّسي الجمعية اللبنانية في باريس، في الجيش الفرنسي وذلك في ١٥ آب من عام ١٩١٤، ثم وجه نداء إلى "مواطنيه المبعثرين في مختلف أنحاء العالم" يدعوهم فيه للالتحاق في الجيش الفرنسي "لخدمة قضية الحق والحرية والمساعدة على خلاص بلدهم". وبعد ثلاثة أشهر من هذا التاريخ أقدم عدد من المسيحيين المقيمين في باريس على الالتحاق بالجيش الفرنسي، كان من بينهم جورج سمنه الذي أسّس فرقة للمتطوعين السوريين واللبنانيين، وشارك في المعارك إلى جانب الحلفاء، فمنحته الدولة الفرنسية وسام جوقة الشرف[٣].

---

(١) جمال باشا: **مذكرات**، ترجمة علي أحمد شكري، القاهرة، ١٩٢٣، ص ٣٣٨-٣٣٩.

(٢) Adel ISMAIL, *Documents...*, T.20, pp. 387-388.

(٣) Toufic TOUMA, *Paysans et Institutions Féodales chez les Druses et les Maronites du Liban du XVIIe Siècle à 1914*, Beyrouth 1971, pp. 672-682.

ودعماً لهذا الاتجاه، أصدر وزير الحربية الفرنسي في ١٥ تشرين الثاني ١٩١٦ قراراً بتشكيل "فرقة الشرق" التي غايتها تنظيم مقاتلين في فرق مساعدة من أرمن وعرب وغيرهم، يتطوعون في الخدمة ضد تركيا. هذه الفرقة تشكلت في قبرص ووُضعت تحت القيادة الفرنسيّة[١].

أمّا ندرة مطران فقد طالب بإنشاء دولة سورية مستقلة بما فيها لبنان. واقترح بأن يكون على رأس هذه الدولة حاكم فرنسي، يعمل بعيداً عن العنعنات السياسيّة المحلية في سبيل ازدهار البلاد السورية وتطوّرها. ذلك أن وجود حاكم مسيحي في سوريا سيجرح شعور المسلمين لا محالة باعتبارهم الأكثرية الساحقة من السكان، كما أن وجود حاكم مسلم فيها سوف يعرّضها للخصومات والمكائد التي كانت العامل المدمّر للبلاد، بالإضافة إلى أنّ المسيحيين في لبنان لن يخضعوا له طواعية[٢].

ونتيجة لهذه الدعوة تجمّع بعض قدامى مؤسّسي "الجمعية اللبنانية" تحت اسم "اللجنة المركزية السورية" برئاسة شكري غانم وسكرتارية جورج سمنة، التي نصّ بيانها التأسيسي أن هدفها "تحقيق انعتاق سورية تحت القيادة الفرنسية". ويبدو أنّ الدكتور سمنة قد حدّد الدولة السورية كما يلي:

من الغرب: البحر المتوسط – ومن الشمال: سلسلة جبال طوروس – ومن الشرق: نهر الفرات حتى دير الزور والصحراء السورية – ومن الجنوب: برزخ السويس.

وكانت تشمل في رأيه المقاطعات التالية:

الأقسام السورية من ولاية أضنة، سنجق دياربكر، سنجق الموصل، ولاية حلب، ولاية دير الزور، ولاية دمشق، ولاية بيروت، متصرفية جبل لبنان، وأخيراً متصرفية القدس.

وقد طالب سمنه أن تتحد هذه المقاطعات في دولة كونفدرالية تحت الحماية الفرنسية، وذكر أن الدولة السورية الجديدة ستتم: "تحت حماية الدولة الفرنسية بنظام

---

(١) Georges SAMNE, *La Syrie*, pp. 520-522.

(٢) Nadra MOUTRAN, *La Syrie de demain*, Paris; 1916, pp. 35 et 212-213.

مستقر ديمقراطي شريف"[1].

وافق شكري غانم جورج سمنه على ضرورة إنشاء دولة سورية فدرالية واحدة ولكنّه اختلف معه على توقيت إعلان الفدرالية. فقد حدّد غانم فترة زمنية تتراوح بين عشرين وثلاثين سنة لصهر الشعب في بوتقة وطنية واحدة، على أن تبقى تلك المناطق السورية، في تلك المرحلة الانتقالية، جمهوريات مستقلة تربط بينها الدولة الفرنسية المنتدبة[2].

ومن الواضح أنّ الدور الذي لعبه أصحاب هذا الموقف كان ثانوياً فلم يجد له صدى أو تجاوباً في الأوساط المثقفة والحزبية لدى الطوائف الدينية الأخرى.

وهكذا اختلفت الاتجاهات والآراء السياسية حول شكل وتنظيم دولة المستقبل الوطنية، فبعضهم كان ينتظر الخلاص من جهة الحجاز وبعضهم الآخر كان يحلم بدولة سورية مستقلة، وفريق كان يسعى لقيام دولة سورية أو لبنانية تحت الحماية الفرنسية. ولكن لا هذه الفئة ولا تلك ولا غيرها أخذت بعين الاعتبار مطامع الدول الاستعمارية وتوازناتها واتفاقياتها فيما بينها وفق صيغ أبعد ما تكون عن تمنيات الشعوب الضعيفة، وذلك أن مطامع هذه الدول كانت هي العامل الحاسم في رسم الحدود ووضع الأنظمة للمناطق المهزومة، فمصالحها وحدها هي التي أخذت بعين الاعتبار في الحلول النهائية لمؤتمر الصلح في باريس ١٩١٩، والتي طبّقت في بلاد الشام والعراق اتفاقية سايكس – بيكو، بعد إدخال تعديلات طفيفة عليها، وفرضت عليها احتلالها باسم نظام جديد عُرف باسم نظام الانتداب.

---

(١) Georges SAMNE, *La Syrie*, pp. 5-6, 115, 232 et 490.

(٢) *Ibid.*, pp. XVII-XIX (préface, par Chékri GANEM).

ملحق رقم ١: الأقليات في المجتمع العثماني

تتألف الدولة العثمانية، من وجهة النظر الغربية، من عدد كبير من الأقليات نورد منها في هذا الجدول، على سبيل المثال لا الحصر، الأقليات التالية[1]:

- الأكثرية السنيّة التركية (الطورانية) الناطقة بالتركية.
- الأكثرية العربية الناطقة بالعربية
- الأقليات الاسلامية السنية – غير العربية والتركية
- الأكراد، القوقازيون، الشركس والشوشان، البربر، الداغستان.
- **الأقليّات العربية الاسلامية غير السنيّة:** الشيعة – النصيريون (العلويون) – الاسماعيليون – الدروز.
- **المسيحيون:** روم ارثوذكس – روم كاثوليك – سريان ارثوذكس (يعاقبة) – الأقباط الأرثوذكس – النساطرة (الأشوريون) – الموارنة – الأقباط الكاثوليك – الكلدان الكاثوليك – البروتستانت: الانجليكان – الكاثوليك اللاتين.
- **اليهود والطوائف الموسويّة:** الربانيون – شهود يهوه – السامريون – السبتيون – الدونمة.
- **طوائف أخرى:** يزيديون – مندائيون – شباك – بهائيون – قاديانيون – بهرة.
- **الأقليات غير السنة غير الناطقة بالعربيّة:**
  - **الناطقة باللغة الفارسية:** شيعة – بهائيون – يهود.
  - **الناطقة باللغة الكردية:** يزيديون – شباك – شيعة – سريان ارثوذكس – سريان كاثوليك – يهود.

---

(١) موفق بني المرجة: **صحوة الرجل المريض أو السلطان عبد الحميد الثاني والخلافة الاسلاميّة**، ص ١٨٦-١٨٧.

- **الناطقة باللغة السريانية:** النساطرة (الأشوريون) – الكلدان الكاثوليك – السريان الأرثوذكس (يعاقبة) – السريان الكاثوليك.
- **الناطقة باللغة الأرمنيّة:** الأرمن الأرثوذكس (الغريغوريون) – الأرمن البروتستانت.
- **الناطقة باللغة العبرية:** اليهود.

ملحق رقم ٢: جدول بأسماء بعض الصحف والمجلات التي أصدرها الاتّحاديّون[1].

إسم الصحيفة	إسم الناشر أو الصادر
أناضولي	آدنة لي سليمان وحيد
أرناؤوطي	الزعيم الألباني درويش هيما
جورجيونة	علي حافي
أنين المظلوم	مصطفى راغب
فريات	أحمد توفيق
غيرت	رضا
حق	جمعية الاتحاد والترقي
خواطر	د. ابراهيم تيمو من مؤسّسي جمعية الاتحاد والترقي.
انتباه	زهرات أفندي (أرمني انتدب مبعوثاً بعد إعلان الدستور)
قانون أساسي	الشاعر الطوراني محمد أمين
لاوارا (هزلية)	أفرام غالانتي
لاق لاق (هزلية)	أفرام غالانتي
ميزان	مراد بك الدغستاني
نصيحت	خير الدين قبطان
عثمانلي	طرسوسلي زاده منيف بك
سنجاق	علي صائب
شفق	جمعية الشفق
شواري أمت	أحمد رضا بك
تورك	فوزي بك
بني فكر	الطوراني أحمد أغايف
حق صريح	صالح جمال
اجتهاد	د. عبدالله جودت (من مؤسّسي "الاتحاد والترقي")
قوفومار	خير الدين قبطان
ميزان عدالت	ليون فهمي
المونيتور العثماني (تصدر بالفرنسيّة)	ليون فهمي
شواري عثمان	جمعية الشورى العثمانيّة
تعقيب استقلال	عبد الكريم هادي
أميد (الأمل)	بدرخان محمد صالح
بييلد يرم (الصاعقة)	أحمد آغايف
جهينة	علي حافي
الخلافة	مصطفى راغب – لسان جمعية تركيا الفتاة
الأمل	مصطفى راغب – لسان جمعية تركيا الفتاة

(١) موفق بني المرجة: **صحوة الرجل المريض أو السلطان عبد الحميد الثاني والخلافة الاسلاميّة**، ص ١٩٤.

ملحق رقم ٣: ترجمة المنشور الذي عُلّق على جدران مدينة طرابلس في ٣١ كانون الأول ١٨٨٠ مع صورة سيف.

أيّها المواطنون،

إنّكم تعرفون وقاحة الأتراك وطغيانهم وطبعهم الاجتماعي، كما تعرفون أن حفنة من رجال هذا العرق تسيطر عليكم وتخضعكم لنيرها وتستبيح وجودكم وأرزاقكم. لقد سلبوا جميع حقوقكم وحطّموا كرامتكم ولم يحترموا كتبكم المقدّسة. وقد وضعوا أنظمةً تحكم على لغتكم الشريفة بالنسيان. ويستخدمون جميع الوسائل ليفرّقوا بينكم ويضعفوا قواكم، إنّهم يغتصبون ثمرة أتعابكم ويحرمونكم من حرية التنقّل في بلادكم وحرية التصرّف بأملاككم. وأخيراً لقد سدّوا عليكم كل سبل التقدّم، إنّهم يشتمونكم ويذلّونكم ويعاملونكم كالعبيد كما لو لم تكونوا بشراً.

ولكن، تذكّروا أنكم كنتم الأسياد، وأنكم أنجبتم رجالاً لامعين في كل فروع المعرفة والنشاط الإنساني، وأنّكم أنشأتم المدارس وعمّرتم البلاد وقمتم بفتوحات واسعة، وأن على أسس لغتكم شيّدت الخلافة التي سلبكم الأتراك إياها.

أنظروا حولكم وشاهدوا كيف يتعرّض مواطنيكم للموت وإلى أية معاملة يخضعون، وانظروا إلى حال أوقافكم، تأمّلوا هذه الأراضي الشاسعة التي أضحت صحاري. ويجب أن تفكّروا بالوسائل الكفيلة بتخليص بلادكم من الدمار. فإلى الأمام على درب تحطيم النير والتحرير، واعلموا أن الساعة التي فيها تُستعاد حقوقنا قد أزفت. فلنتحرّك من جمودنا، فلنتوحد ولنمشِ على ضوء الحقيقة والعدالة، وتشجعوا مثل إخوانكم الذين أقسموا ألا يتراجعوا قبل تحقيق هدف تحرير الوطن من أيدي المغتصبين أو أن نضحي بحياتنا الغالية على مذبح الحرية. وإذا كان هناك تضحية تتّسم بالقدسيّة فهذه هي التضحية.

والآن، وبعد المداولة قرّرت اللجنة التنفيذيّة ما يلي قبل اللجوء إلى تحكيم السيف. فإذا حصلتم على ما يحقق أمانيكم فإننا سنهتمّ بتنظيمكم وإلا سوف ندع الأقاويل جانباً والآهات والمطالب العقيمة وسنحتكم إلى رؤوس الرماح.

وإليكم ما عزمت الهيئة التنفيذيّة على المطالبة به:

١ - إستقلال يشمل جميع إخواننا اللبنانيين ويضمن مصالح الوطن وسعادة الشعب.

٢ - إستخدام اللغة العربية كلغة رسمية، والحرية الكاملة للفكر والصحافة: من مؤلفات وصحف ومنشورات من كل الأنواع، ثم حرية العمل وفقاً لمتطلبات التقدم والحضارة.

٣ - إستخدام جنودنا فقط لخدمة الوطن، لتحريرهم من استعباد الأتراك.

حول هذه النقاط ونقاط أخرى سنثبت في الوقت المناسب حقّنا في امتيازاتنا وفي تعديلات نناقشها في حينه[١].

(١) أرسل M. Sienkiewices قنصل فرنسا العام في بيروت آنذاك، نسخةً عن هذا المنشور، بعد نقله من العربيّة إلى اللغة الفرنسيّة، إلى M. Barthelemy-Saint-Hilaire وزير الشؤون الخارجية الفرنسي، وها نحن نثبت هذا المنشور في ملحق هذا البحث بعد ترجمة نصّه من اللغة الفرنسيّة إلى اللغة العربية.

Adel ISMAIL, *Documents...*, T.14, pp. 275-276.

حركة الإصلاح العربيّة والمسألة اللبنانيّة في برامج ولاية بيروت والمؤتمر العربي الأول (١٩١٣) من خلال وثائق الخارجيّة الفرنسيّة

د. وجيه كوثراني*

مدخل:

في الأعوام القليلة التي تلت انقلاب تركيا الفتاة الأول في العام ١٩٠٨، وانقلابها الثاني في العام ١٩٠٩، بدأت ملامح حركة عربيّة تتشكل في الولايات العربية العثمانية في المشرق، ولاسيما في ولاية بيروت التي كانت تضم آنذاك شريطاً ساحلياً شرقيّ المتوسط، يمتد من اللاذقية في شمالي سوريا حتى عكا على الساحل الفلسطيني.

وحدث في أواخر عام ١٩١٢ أن استلم الحكم في استامبول "حزب الحرية والائتلاف" الذي كان يؤيد برنامجاً لا مركزياً للدولة العثمانية، على عكس جمعية الاتحاد والترقي (تركيا الفتاة) التي كانت تقول بالمركزيّة العثمانية. وكان لاستلام الائتلافيين السلطة في استامبول أثر إيجابي في تشجيع الحركات الاصلاحية في الولايات العربيّة.

في هذا السياق، بعث والي بيروت أدهم بك الى الصدر الأعظم كامل باشا (من حزب الحرية والائتلاف) تقريراً عن الحالة السياسية في البلاد جاء فيه: "يتجاذب البلاد عوامل مختلفة، ولقد ولّى قسم عظيم من الأهالي وجههم نحو انكلترا أو فرنسا لإصلاح الحالة التعيسة التي هم فيها، فإذا نحن لم نأخذ بالاصلاح الحقيقي تخرج البلاد من يدنا لا محالة".

وفي جواب الصدر الأعظم، يطلب هذا الأخير من الوالي دعوة مجلس الولاية للإجتماع لدراسة الموقف وتقديم برنامج إصلاحيّ للحكومة.

---

* أستاذ في الجامعة اللبنانيّة، كلية الآداب والعلوم الانسانية، الفرع الأوّل، قسم التاريخ.

لم تكن هذه المبادرة إلا لتطلق وتشجع مبادرات جميع الأطراف الليبرالية والاصلاحية في ولاية بيروت وغيرها من الولايات العربية، كدمشق وبغداد والبصرة وحلب. وهكذا فعلى موازاة اجتماع مجلس الولاية، انعقدت جمعية عامة في مقرّ بلدية بيروت ضمّت ٨٤ شخصاً (من رجال أعمال ومحامين وأطباء وصحفيين). وانبثقت عن هذه الجمعية لجنة مؤلفة من ٢٥ عضواً كانت مهمتها صياغة لائحة بالمطالب الضرورية لإصلاح أوضاع الولاية ومتابعتها. وفي ٣١ كانون الثاني ١٩١٣، وضعت اللجنة البرنامج الإصلاحي التالي:

- إعتبار العربية اللغة الرسمية داخل الولاية. أما اللغة التركية فتبقى اللغة الرسمية فيما يخصّ المراسلات مع استامبول.
- حق استخدام اللغة العربية في مجلس النواب والأعيان.
- استشارة السلطات المحلية بشأن تعيين الموظفين المدنيين والقضاة وضباط الجندرمة (رجال الأمن الداخلي).
- تخفيض الخدمة العسكرية الى سنتين، على أن تقضى الخدمة أيام السلم في الولاية نفسها.
- تقسيم واردات الخزينة إلى نوعين:
  أ) حاصلات الجمارك والبريد والبرق وضريبة الخدمة العسكرية تعود إلى الحكومة المركزية.
  ب) ما عدا ذلك من واردات تعود كلّها إلى مالية الولاية (الرسوم البلدية، ضريبة العقارات، العشور...).
- تشكيل مجلس عمومي للولاية يتألف من ٣٠ عضواً، نصفهم من المسلمين، والنصف الآخر من غيرالمسلمين لمدة أربع سنوات. يجري انتخابهم على قاعدة التمثيل النسبي العددي في دوائر الانتخابات... تكون صلاحياته بصورة أساسية إدارية، والى حد ما تشريعيّة شرط ألا تمسّ شؤون السلطنة الأساسية (عقد قروض في حدود نصف واردات الولاية، إعطاء رخص لتأليف شركات مساهمة للمشاريع العمومية النافعة، شرط ألا تتضمن امتيازاً، حق استجواب الوالي وطلب عزله...). أما الأمور السياسية العامة (الدفاع - الخارجية، الامتيازات...) فتبقى من صلاحية الحكومة المركزية، كذلك تعيين الموظفين الرئيسيين (الوالي، حاكم الشرع أي القاضي، مدير المالية، أي الدفتردار، قائد الدرك وضباط الدرك...) شرط معرفتهم اللغة العربية (ما عدا الوالي). أما بقية الموظفين فيعيّنون من أهالي البلاد بعد امتحان وبإشراف لجنة المجلس العمومي.
- تعيين الحكومة المركزية مستشارين في الولاية لتنظيم إدارات الدرك والمالية والبريد والجمرك ومفتشين في سناجق الولاية. يختار المستشارون والمفتشون من الاختصاصيين الأوروبيين، شرط معرفتهم إحدى اللغات الثلاث: العربية أو التركية أو الفرنسية، وتكون مدة خدمتهم ١٥ سنة".

هذه هي خلاصة برنامج الإصلاح الذي قدمته اللجنة الإصلاحية المتشكلة في بيروت من تجار وصحفيين ومحامين ومن طوائف مسيحية وإسلامية.

والملاحظ في صياغة المطالب أنها كانت تقف عند حدود اللامركزية في تحديد العلاقات السياسية والادارية بين الأتراك والعرب، وعند التشديد على الانتماء الثقافي العربي من خلال التركيز على حق التعبير باللغة العربية في الولاية والبرلمان العثماني، كما أنها كانت تطمح في عملية تحديثٍ على الخط الغربي للإقتصاد والإدارة من خلال مطلب وجود المستشارين والمفتشين الأجانب في الولاية.

ماذا كان موقف الحكومة العثمانية في استامبول من هذه المطالب؟

لم تسنح الفرصة لحكومة الائتلافيين الأتراك، للنظر في هذه المطالب، ذلك أن جمعيّة الاتحاد والترقي عاجلت الحكم بانقلاب جديد في شباط ١٩١٣. وما لبث أن وقعت السلطة المركزية في استامبول في قبضة العسكريين "الاتحاديين"، ولاسيما في يد الثالوث العسكري: أنور وجمال وطلعت.

وكان أن اعتبرت حكومة "الاتحاديين" الحركة التي شهدتها بيروت مؤخراً "خيانةً" للدولة العثمانية. فبادرت إلى عزل أدهم بك الوالي السابق المتعاطف مع حركة الإصلاح وعيّنت بدلاً منه حازم بك الذي أمر بحلّ اللجنة الإصلاحية في ٨ نيسان (ابريل) ١٩١٣).

وبالرغم من اعتراض رجال الحركة الاصلاحية في بيروت على هذا الموقف، واحتجاج الصحف المحليّة، ودعوة تجار بيروت إلى الإضراب العام احتجاجاً على موقف الحكومة العثمانية، فإنّ موقف هذه الأخيرة جاء متشدداً وصارماً على لسان الصدر الأعظم. ففي برقية بعث بها هذا الأخير إلى والي بيروت الجديد، يقول: "إنّ السكان إن أرادوا إصلاحاً فليطلبوه من البرلمان (العثماني)، فإن وافقتْ عليه الأكثرية البرلمانية نفذته الحكومة. أما اذا شاء السكان تأسيس لجان وتقديم مطالب تتناقض مع القانون،فإن الحكومة لا يمكنها أن تقيم اعتباراً لهذه المطالب. إننا نطلب منكم أن تُطلعوا كلّ مَن يهمّه الأمر على هذا الموقف. وعليه يجب إحالة كل من ينخرط في عمل غير شرعيّ إلى المحكمة العرفية ليُصار إلى الحكم عليه خلال ساعتين، وإن السلطات العسكرية قد تلقت في هذا الشأن كل التعليمات الضرورية".

هذا الموقف العثماني المركزي المتصلّب كان من شأنه ومن نتائجه أن يربك الحركة الإصلاحية العربية في ولاية بيروت ويقسمها بين متراجع ومتشدّد، وبين مندفع إلى الرهان على الدول الأجنبية، لاسيما فرنسا أو بريطانيا، وبين محذّر (بخجل) من الوقوع في فخ السياسات الأجنبية. وبين هذا وذاك تراجعت فاعلية الحركة الاصلاحية لتترك الساحة لمناورات الدول الأجنبية وسياسيّيها وقناصلها وبعض رجالات الحركة الإصلاحية الذين ربطتهم بالدوائر الأجنبية علاقات ومصالح ورؤى سياسية وثقافية مشتركة.

وإذ نقرأ محفوظات وزارة الخارجية الفرنسية في باريس حول هذه الواقعة، نتوقف عند مراسلات كثيرة تدور بين مراكز القرار في وزارةالخارجية وبين القناصل والمخبرين و"الأصدقاء المحليين" كما كانت تسمّيهم الدوائر الدبلوماسيّة الأجنبية.

ومن بين هذه المراسلات، رسالة أرسلتها قنصلية فرنسا في بيروت الى وزير الشؤون الخارجية في باريس مرفقة بدورها برسالة موقعة من بعض المشاركين في لجنة الاصلاح في بيروت، وهم خليل زينية، وميشال تويني، وأرقش، وهاني وبيار طراد، وثابت.

وفيما يلي نصّ رسالة قنصل بيروت السيد كوجيه (Couget) إلى وزير الشؤون الخارجية في باريس السيد جونار (Jonnart)، ملحقةً بنص رسالة المشاركين في حركة الإصلاح البيروتية:

القنصليّة الفرنسيّة العامة في سوريا — بيروت في ١٨ آذار ١٩١٣

السيّد كوجيه قنصل فرنسا العام في بيروت،

معالي السيد جونار وزير الشؤون الخارجية في باريس.

حول الاصلاحات المنوي تطبيقها في سوريا.

"لقد قدّم لي السيد زينية (Zeinieh) مدير الجريدة العربية "الثبات" بياناً باسم موقعيه، أرى نظراً لأهميّته السياسية، أن أرفعه إلى معاليكم مرفقاً بهذه الرسالة. هذا البيان المحرّر بموافقة الأعضاء المسيحيين في لجنة المبادرة للإصلاحات في سورية التي كان لي شرف التباحث معها مراراً، موقّع من قبل أهم الأعضاء وأكثرهم شهرة. إن السيد بيار طراد، وهو محام، والسيد تويني الترجمان في هذه القنصلية، كلاهما روم أرثوذكس، والسيدان زينية وأرقش، وهذا الأخير ملاّك، روم كاثوليك. أما السيد هاني وهو ملاّك فماروني، والدكتور ثابت بروتستانت.

"ولقد حرص هؤلاء السادة في الخطاب الذي بعثوا به إليّ باسم أبناء طوائفهم على أن يوضّحوا بدقّة أماني مسيحيي سوريا، وعلى تأكيد ارتباطهم بفرنسا.

"وتشكّل هذه الوثيقة شهادةً أخرى على التعاطف العميق الذي يشدّ إلينا مسيحيّي هذه المنطقة. كما أنها تدلّ على مبلغ التأثير الذي أحدثته في نفوسهم الوعود الصادرة عن فرنسا وعلى مدى عِظَم الآمال التي ولّدتها لديهم. »

بيروت في ١٢ آذار ١٩١٣ — **ملحق نشرة القنصليّة الفرنسية العامة في بيروت عدد ٦٣–١٨ آذار ١٩١٣.**

نص رسالة بعض المشاركين في حركة بيروت الإصلاحية إلى القنصليّة الفرنسية

حضرة القنصل العام،

"نحن الموقعين أدناه، الأعضاء المسيحيين في اللجنة التنفيذية للجمعية العمومية المنتخبة بواسطة مجالس كافة طوائف بيروت من أجل صياغة برنامج الإصلاحات المتعلّقة بهذه الولاية،

إنّنا إذ نعتبر فرنسا حاميةَ المسيحيّين العثمانيّين ووطناً بالتبني لمسيحيّي سورية،

نتشرّف بأن نلتمس عطف رعاية القنصل الفرنسي العام في سوريا ونعرض لسيادته الأمور التالية المتعلّقة:

- بوضع المسيحيين العثمانيين
- .بمشروع الاصلاحات الذي صاغته اللجنة التنفيذية
- بأماني مسيحيّي سورية.

كما نرجو سيادة القنصل الفرنسي العام أن يتفضّل بنقل هذه الاعتبارات إلى الحكومة الفرنسيّة على أمل أن تتكرّم هذه الحكومة باتخاذ الإجراءات التي ترى أنها ضرورية من أجل مدّ يد المساعدة إلى بلد يرتبط بفرنسا ارتباطاً نهائياً: سورية.

وضع المسيحيين العثمانيين:

على مرّ الزمن كان وضع المسيحيين في الأمبراطورية العثمانية بائساً يُرثى له. وسيتفاقم هذا الوضع بشكل هائل على أثر الحرب البلقانية والهزائم التركية التي ستكون عواقبها المباشرة: ١) زيادة الضرائب، ٢) تشجيع هجرة المسيحيين السوريين، ٣) تزايد التعصب الاسلامي.

١) زيادة الضرائب: ستعمد تركيا - وقد عمدت فعلاً - نتيجة خسارتها لمقاطعاتها الأوروبية الى تحميل المقاطعات الآسيوية عبء النفقات التي كانت تتوجب على المقاطعات المفقودة. ومن كان على علم بالمحاباة وبالطرق الجائرة التي تمارسها الإدارة التركية في توزيع وجباية الضرائب،لن يشكّ لحظةً واحدة بأن الأعباء الجديدة سوف تقع على كاهل السكان المسيحيين.

٢) تشجيع هجرة مسيحيّي سوريا: منذ اندلاع الحرب البلقانية قدمت من مقدونيا أعداد كبيرة من المسلمين إلى سوريا. والسلطات التركية تشجع هذه الهجرة المتصاعدة أيّما تشجيع، مما سيؤدي بشكل حتميّ إلى اختلال في التوازن بين عدد المسيحيين وعدد المسلمين في سورية وسيكون لذلك نتائج وخيمة على المسيحيين. ولما كان المسلمون هم الأسياد وهم المستبدون لكونهم مسلمين، فسيكونون كذلك أكثر

فأكثر بالنظر لقوة العدد الساحقة، ولقد أبدى مسيحيّو سورية قلقهم واضطرابهم من هذا الوضع. بحيث أن الحالة الراهنة للأمور تدفع نحو العناية بتشجيع هجرة مزدوجة: هجرة المسلمين إلى سورية وهجرة المسيحيين إلى أميركا. ومهما قصر دوام هذه الحال فإن ذلك لا يعني إلا إفقاراً للعنصر المسيحي في سورية.

٣) تزايد التعصّب الإسلامي: لقد استخدم الساسة الأتراك على الدوام، التعصب الإسلامي على نه عامل مضمون وثمين. كما أنهم لم يتوانوا عن استغلال ذلك العامل خلال أحداث البلقان الأخيرة. وقد نجم عن ذلك واقع أكيد وهو اعتبار الجماهير الاسلامية للحرب البلقانية حرباً دينية، حرباً صليبية، حرب الصليب ضدّ الهلال، حرب المسيحية المتحالفة ضد الاسلام. من هنا، لا يستبعد أن يعتقد المسلمون أن وجود المسيحيين في الامبراطورية العثمانية هو السبب الرئيسي في انحطاط وانهزام الأتراك. وتصل عقلية المسلمين في الواقع إلى حدّ اعتبار المسيحيين المسؤولين الفعليين في المصائب التي تحلّ بالأمبراطورية، إلى حدّ اعتبارهم الأعداء الحقيقيين. وسيكون المسيحيون موضوعاً لكل أنواع الابتزاز ولكل أنواع الاستبداد، وبالطبع ليس ذلك الاستبداد الصريح والمعلن الذي قد يتخذ ذريعة للتدخل الأجنبي (الأتراك شديدو المكر وكثيرو الفطنة لهذا الأمر)، بل ذلك الاستبداد الخفيّ والجائر الذي تبرع فيه الإدارة التركية وتجد فيه خير وسيلة لتمطيط القانون.

مشروع الاصلاحات الذي أعدّته اللجنة التنفيذيّة

غداة الخطاب الذي نصح فيه رجل الدولة القوي ريمون بوانكاريه، وكان حينها رئيساً للوزراء، تركيا بإدخال بعض الاصلاحات في مقاطعاتها الآسيوية، أعلنت الحكومة التركية مباشرة أنها كانت على استعداد لإجراء بعض الاصلاحات في ولاياتها ودعت الولاة إلى إخطار رعاياهم على إعداد مشروع هذه الإصلاحات. إنّ المسيحيين العثمانيين بخبرتهم التي اكتسبوها من تجارب ماضيهم كانوا يدركون معنى صدق نوايا الحكومة: فمشروع الإصلاحات لم يكن ليستخدم، فيما لو استخدم، إلا لشلّ التدخل الأوروبي عندما تطالب الدول الأوروبية تركيا بإدخال بعض الإصلاحات الحسّاسة والمحدّدة. وسيكون لتركيا عندئذ أن تجد في مشاريع الاصلاحات هذه، المزعومة من أعداد السكان

أنفسهم وما هي في الحقيقة إلا من وحي الحكومة نفسها، حجّة ومخرجاً لرفض الإصلاحات التي تقترحها الدول الأوروبية، متعلّلة بأن هذه الإصلاحات لا ترد في المشروع الذي أعدّه أصحاب العلاقة أنفسهم.

ومع ذلك، وافق مسيحيّو بيروت على التعاون مع المسلمين في صياغةمشروع الإصلاحات للسببين التاليين: ١) إحباط مناورة الحكومة التركية وذلك بالحؤول دون صياغة المشروع بالاتجاه الذي تأمل الحكومة التركية أن يتخذه. ٢) العمل على تضمين هذا المشروع مبدأ الرقابة الأوروبية في كافة فروع الإدارة. وسيكون هذا المبدأ، عندما يسلم به، ولو من قبل الأعضاء المسلمين في اللجنة، بمثابة اعتراف، من جانب المسلمين أنفسهم، بأن كل إصلاح في تركيا سيكون مستحيلاً دون المؤازرة الأوروبية.

أماني المسيحين في سوريا:

حتى في حال الافتراض بأن الإصلاحات ممكنة التطبيق مع أو بدون مؤازرة أوروبا، فإنّ هذا الحل لا يمكن أبداً أن يستجيب لأماني مسيحيّي سوريا الحقيقية. فهؤلاء مرتبطون بفرنسا ارتباطاً نهائياً، وهم لا يمكنهم إلى الأبد أن ينسوا ما يدينون به من إكبار لعظمتهاوحضارتها ومن اعتراف بالشكر لعطفها عليهم أيام الشدائد. إنّ "الأمنية الكبرى" لمسيحيي سوريا هي بسط الحماية الفرنسية على سورية.

والحالة هذه، نحن الموقعين أدناه، العاملين باسم مسيحيي بيروت، موكلينا نعرض فيما يلي، مرتبة حسب الأفضلية، الحلول التالية التي تبدو لنا أنها الحلول الوحيدة التي تناسب الوضع السياسي في سورية:

١ – فإما بسط الحماية الفرنسية على سورية.

٢ – وإما الحكم الذاتي لولاية بيروت تحت حماية فرنسا ورقابتها الفعليّتين.

٣ – وإمّا ضمّ ولاية بيروت إلى لبنان على أن يوضعا معاً تحت الرقابة الحقيقية الفرنسيّة."

(انتهى نصّ الوثيقة).

خلاصة واستنتاج

نستنتج من خلال شتى المواقف التي رافقت حركة الإصلاح في ولاية بيروت، أنّ اتجاهات عديدة مختلفة ومتناقضة كانت تتجاذب قوى الحركة من داخلها ومن خارجها.

فعلى مستوى الخارج، كان الحكم العثماني والمتمثل بشكل أساسي بالقوى العسكرية التركية من حزب الاتحاد والترقي، ينزع في برنامجه وممارساته السياسيّة إلى تطبيق مركزية عديدة، كان يراها "ضرورية" لانقاذ الدولة العثمانية من الضعف والانحلال والتفكك. وكانت صورة هذه المركزية تذهب بأصحابها إلى عدم التهاون مع أي حركة لامركزية في الولايات خوفاً من أن تتحول الى حركة استقلالية أو انفصالية. ولذلك كانت المركزية تعني بالنسبة للقائلين بها في استامبول "عثمنة" أو "تتريكاً" لا يترك مجالاً للقوميّات الأخرى في حقوقها الثقافية واللغوية، ناهيك عن السياسية والادارية.

هذا وجه من وجوه المأزق الذي واجهته حركة الإصلاح آنذاك، بل وجه من وجوه المأزق الذي واجهه مستقبل الدولة العثمانية برمته.

وأما الوجه الثاني على مستوى الخارج، فيتمثّل بمواقف الدول الأوروبية الكبرى المتربصة بالدولة العثمانية والطامعة في اقتسام "تركتها" عندما يحين "أجلها". وهذا "الأجل" كان يتحجج به الحزب التركي الحاكم – حزب الاتحاد والترقي – لإحراج وابتزاز المطالبين باللامركزية من أتراك وعرب وأرمن...

أما على مستوى الداخل، فإن التركيبة الاجتماعية – الثقافية للمطالبين باللامركزية والاصلاح الإداري لم تكن متجانسة أو موحدة في منطلقاتها الإيديولوجية وأهدافها السياسية البعيدة. لقد تمثلت في حركة الاصلاح فئات اجتماعية كانت تنطلق من إيديولوجيا ليبرالية وأهداف سياسية استقلالية مراهنة على تدخلات دول أجنبية معينة في دعم التحرك أو تبنيه. وأغلبية هذه العناصر كانت من أصول مسيحية. كما تمثلت في حركة الاصلاح نفسها فئات اجتماعية كانت لا تزال تعتبر الدولة العثمانية دولتها العامة. ومطالبها الاصلاحية كانت تقتصر على اللامركزية وحق المشاركة في الحكم، وحق ممارسة الانتماء، لغة وثقافة في المجتمع والدولة على السواء. وكانت أغلبية هؤلاء من أصول إسلاميّة.

وكان يجمع بين الموقفين ضرورات الاصلاح الإداري والاقتصادي في وقت كان الاقتصاد العالمي الذي انخرطت به جميع الفئات التجارية، سواء كانت من المسلمين أو المسيحيين، هو اقتصاد أوروبا بالدرجة الأولى، وكان التعليم الذي تدرّج في سلمه الجميع هو التعليم الأجنبي، أو التعليم الأهلي أو الرسمي المتأثر به، فكانت أوروبا وفقاً لذلك، هي النموذج الذي يحتذى أو هي المرجع الذي تطلب مساعدته بصيغة "خبراء ومستشارين ومفتشين" كما ورد ذلك في صيغة اللائحة التي قدمها برنامج الاصلاح.

ولما كان المأزق العثماني المركزي هو الوجه الذي يعود فيواجه كل مطب لامركزي أو إصلاحي في الولايات، فإن أزمة العلاقات بين العرب والأتراك – على مستوى الحكم والسلطة والإدارة – تعود فتطفو على السطح وتغلب على التوجهات، فتعود كل فئة اجتماعية الى مواقعها لتبحث عن "خلاصها" الذي تعتقده من خلال أقنيتها الثقافية والسياسية والاقتصادية. وكانت الدول الأجنبية، قد حفرت وأعدّت الكثير من هذه الأقنية والطرقات. ولعلّ ما تعبر عنه رسالة بعض المشاركين بحركة الاصلاح والذين شاؤوا أن يعرّفوا عن أنفسهم بصيغة "المسيحيين" في رسالتهم الموجهة إلى فرنسا، هوجانب من جوانب أزمة الإصلاح والاستقلال العربي آنذاك، حينما تقف الحركة العربية بين نارين أو مأزقين: العثمانية المصرّة على المركزية أي على الاستبداد من جهة، والتدخل الأجنبي الذي يموّه نفسه "بالمساعدة" والذي يحمل – وكما دلّت وقائع التاريخ وتجاربه – مخاطر الاحتلال والهيمنة.

المؤتمر العربي الأول (١٩١٣) والمسألة اللبنانية من خلال رسالة نائب رئيس المؤتمر (شكري غانم) إلى وزارة الخارجيّة الفرنسيّة

محاولة إصلاحية جديدة:

تراجعت حركة الإصلاح العربية في ولاية بيروت، كما تراجعت في غيرها من الولايات الأخرى في المشرق العربي. فتحت ضغط التهديد والاجراءات البوليسية التي اتخذها الحزب التركي الحاكم (الاتحاد والترقي) حيال القائمين بالحركة، خفتت الأصوات

المطالبة بالإصلاح في الداخل. غير أن هذا لم يمنع امتدادها واتساع أصدائها في الخارج، ولاسيما في القاهرة وفي باريس.

فقد استطاع بعض دعاة الاصلاح من المسلمين ومن بينهم، عبد الغني العريسي، ومحمد طبارة وتوفيق فايد (بيروت)، وجميل مردم (دمشق)، وعوني عبد الهادي (نابلس)، أن ينقلوا مسرح الحركة المطلبية الإصلاحية إلى باريس حيث كان بعض هؤلاء يتابع دراساته العليا في فرنسا.

وكانت باريس، من جهة أخرى، ومنذ زمن، مركز إقامة عدد من المثقفين والكتّاب المسيحيين الذين تركوا بيروت وجبل لبنان وبعض المناطق المجاورة، ليتعاطوا بعض النشاطات الثقافية والسياسية في الصحف الباريسية والمراكز الثقافية التي كانت تتولى أمر الدفاع عن السياسة الفرنسية. وكان من بين هؤلاء شكري غانم الذي طرح عام ١٩٠٢ "القضية العربية" من خلال مسرحية شعرية أسماها "عنتر"، قدّم على مسرح "الأوديون" في باريس. كذلك كان قد اختير رئيساً "للجنة اللبنانية" في العام ١٩١٢، كما كان من بينهم أيضاً خيرا لله خيرا لله الذي انتقل بعد إقالته من وظيفته الإدارية في متصرفية جبل لبنان عام ١٩١١، الى باريس حيث عمل محرّرا لشؤون المشرق في جريدة "التان" (Le Temps). وفي عام ١٩١٢ اشترك مع شكري غانم في تأسيس "اللجنة اللبنانية" واختير أميناً لها. وكان في باريس أيضاً جورج سمنه، وندره مطران، كاتبان يتعاطيان نشاطات ثقافية وسياسية في إطار العلاقة مع المؤسسات الفرنسية.

في هذا الجو السياسي العربي السائد في باريس، انطلقت فكرة الدعوة الى مؤتمر عربي يمثل شتى الاتجاهات المعارضة للمركزية العثمانية، وعلى هذا الأساس تشكلت "لجنة تحضيرية" تألفت من عبد الغني العريسي، محمد طبارة، جميل مردم، عوني عبد الهادي، شكري غانم، ندره مطران، شارل دبّاس، جميل معلوف.

وارتأت اللجنة التحضيرية أن يكون حزب اللامركزية الإدارية العثماني – ومقرّه القاهرة – هو الحزب المشرف على المؤتمر. ذلك أن القاهرة كانت مسرحاً لعمل سياسي عربي كثيف. وكان أبرز من يمثل هذا العمل هو حزب اللامركزية الإدارية العثماني الذي كان قد تأسّس في كانون الثاني عام ١٩١٢ بمبادرة عدد من المثقفين المسلمين والمسيحيين

المقيمين في القاهرة ومن بينهم: شبلي الشميّل، اسكندر عمّون، سمير جريديني، رشيد رضا، حقي العظم، ومحب الدين الخطيب.

ومما يلفت النظر في برنامج حزب اللامركزية، كونه شكّل نقطة تلاق بين مختلف الاتجاهات الليبرالية والاصلاحية في المشرق العربي. فاللامركزية الإدارية التي دعا لها البرنامج شكّلت القاسم المشترك بين المثقفين والمفكرين المسيحيين والليبراليين النازحين نحو الاستقلال عن الدولة العثمانية، والاصلاحيين المسلمين الذين يعارضون التتريك.

واقترح الحزب عبد الحميد الزهراوي (نائب سابق عن حماه في البرلمان العثماني)، موفَداً للمؤتمر ورئيساً له.

وانعقد المؤتمر بين ١٧ و٢٣ حزيران في القاعة الكبرى للجمعية الجغرافية في باريس. وكان أن مثّل اللجنة العليا لحزب اللامركزية عبد الحميد الزهراوي الذي ترأس جلسات المؤتمر. وتمثلت بيروت بعدد من الشخصيات التي شاركت في الحركة الإصلاحية (سليم علي سلام، أحمد مختار بينهم، خليل زينية، أحمد طبارة، أيوب ثابت، ألبير سرسق). كذلك تمثلت العراق بوجهين: توفيق السويدي وسليمان عنبر. وحضر المؤتمر أيضاً وفود أخرى مثّلت لجاناً وروابط عديدة، منها: اللجنة اللبنانية في باريس وقد مثلها شكري غانم، الذي اختير نائباً لرئيس المؤتمر وهو صاحب الرسالة التي رفعها لوزارة الخارجية الفرنسية حول نتائج المؤتمر واحتمالات حلّ المسألة اللبنانية على ضوئه. ومن بين اللجان اللبنانية والسورية التي تمثّلت في المؤتمر: الاتحاد اللبناني في القاهرة ومثّله اسكندر عمّون، كما حضر ممثّلون عن جاليات لبنانية وسورية في الولايات المتحدة الأميركية والمكسيك.

بعد مداولات ومناقشات كانت تعقب كل محاضرة من محاضرات المؤتمر، خلص المؤتمرون إلى اعتماد اللائحة المطلبية التالية:

١ – ان الاصلاحات الحقيقية واجبة وضرورية للملكة العثمانية.

٢ – من المهم أن يكون مضموناً للعرب التمتع بحقوقهم السياسية، وذلك بأن يشتركوا في الإدارة المركزية للمملكة اشتراكاً فعلياً.

٣ – يجب أن تنشأ في كل ولاية عربية إدارة لامركزية تنظر في حاجاتها وعاداتها.

٤ – كانت ولاية بيروت قدّمت مطالبها بلائحة خاصة صودق عليها في ١٩١٣/١/٣١ بإجماع الآراء، وهي قائمة على مبدأين أساسيين هما: توسيع سلطة المجالس العمومية وتعيين مستشارين أجانب. فالمؤتمر يطلب تنفيذ وتطبيق هذين الطلبين.

٥ – اللغة العربية يجب أن تكون معتبرةً في مجلس النواب العثماني ورسمية في الولايات العربية.

٦ – تكون الخدمة العسكرية محلية في الولايات العربية إلا في الظروف والأحيان التي تدعو للإستثناء الأقصى.

٧ – يتمنى المؤتمر من الحكومة السنيّة العثمانية أن تكفل لمتصرفية جبل لبنان وسائل تحسين ماليّتها.

٨ – يصادق المؤتمر ويظهر ميله لمطالب الأرمن العثمانيين القائمة على اللامركزية.

٩ – سيجري تبليغ هذه القرارات للحكومة العثمانية السنيّة.

١٠– وتبلغ أيضاً هذه القرارات الحكومات المتحابة مع الدولة العثمانية.

١١– يشكر المؤتمر الحكومة الفرنسوية شكراً جزيلاً لترحابها الكريم بضيوفها.

وأضيف إلى هذه القرارات ملحق يعتبر أن هذه المطالب هي بمثابة برنامج سياسي للعرب العثمانيين ينبغي الالتزام به والامتناع عن قبول أي منصب إذا لم يُصَر إلى تنفيذه.

ومن الملاحظ أن اتجاهات سياسيّة عديدة تمثّلت في المؤتمر، وعبّرت اللائحة المطلبية عن الحد الأدنى المشترك للقاء هذه الاتجاهات. فاللامركزية شكّلت الصيغة المشتركة التي التقت عندها، كهدف، معظم اتجاهات المشاركين في المؤتمر. ولكن من يستعرض محاضرات المؤتمر والمناقشات التي رافقتها يدرك أن تصوّرات متباينة كانت تقدّم لصيغة تلك اللامركزية وحدودها الجغرافية السياسية، كما ان تصورات متباينة كانت تقدم لحدود العلاقة مع الدول الأجنبية وحجم هذه العلاقة وعمقها. ومن يستعرض اتجاهات المشاركين في المؤتمر وتقارير السياسيين والدبلوماسيين الفرنسيين في القاهرة وبيروت ودمشق وباريس، يدرك أن "أصدقاء فرنسا" في المؤتمر كانوا عديدين وفاعلين: فمنهم شكري غانم، وندره مطران، وشارل دباس وخليل زينية...

وقد بادر شكري غانم (نائب رئيس المؤتمر) الى تقديم مذكرة إلى وزير الخارجية الفرنسية السيد بيشون (Pichon)، يعرض فيها أفكاره الخاصة عن أعمال المؤتمر، ويحلّل فيها مواقف القوى السياسية العربيّة، وينصح السياسة الفرنسية باعتماد صيغة خاصة في التعامل مع المطالب العربية. وهي صيغة تقضي بشكل أساسي بحصر هذه المطالب بولاية بيروت، وضمّ هذه الولاية - أو قسم منها - إلى متصرفية جبل لبنان على قاعدة تطوير نظامه الأساسي الذي أقرّته اللجنة الدولية في العام ١٨٦٠.

والنص الذي بين أيدينا والذي وجدناه في محفوظات وزارة الخارجية الفرنسية ينصح بالمواقف التي لم يعبّر عنها صراحة في جلسات المؤتمر. وهذه المواقف كانت جزءاً من العملية السياسية التي كانت تجري وراء الستار، والتي كانت في الكثير من الأحيان تؤخذ بالاعتبار في قرارات السياسات الدولية.

وفيما يلي نصّ يتناول المسألة اللبنانية عام ١٩١٣ على ضوء انعقاد المؤتمر العربي الأول في باريس ومطالب الحركة الإصلاحية في ولاية بيروت كتبه إلى وزارة الخارجية الفرنسية نائب رئيس المؤتمر العربي الأول شكري غانم.

مذكرة سريّة — **باريس ١٤/٦/١٩١٣**

لجانب السيد بيشون (Pichon) وزير الخارجية،

حول ولاية بيروت:

"إن المؤتمر العربي السوري المنعقد بباريس والذي سيكون له وقع كبير في العالم الإسلامي، سوف تترتب عليه نتيجتان فوريتان هما استعادة فرنسا لودّ مسلمي الشرق بالذات، هذا الود الذي يتوسّله ويعمل من أجله الألمان وحتى الانكليز، إما خفيةً أو جهاراً، وكذلك خلق تأثير إيجابي وملائم في نفوس مسلمي افريقيا. وهذه مكافأة منصفة للذين قاموا بالمبادرة الأولى.

أما الهدف الذي ينشده المؤتمر فإن المشتركين به انفسهم يشكّون في بلوغه، وهم يتوقعون المقاومة التركية ولا يرجون شيئاً من حسن نية القسطنطينية. ومع ذلك فإن الأعضاء المسلمين يبذلون هذا الجهد إرضاء لضميرهم وإيفاء بمسؤولياتهم. بعد فشل هذه

المحاولة، فإنّه من المحتمل جداً أنهم سينتهون إلى الانفصال إدارياً عن تركيا (وسيجرّون معهم أبناء دينهم) وإلى مشاركة مواطنيهم المسيحيين رأيهم في الانضمام إلى لبنان، لأنّهم يجدون في ذلك الطريقة الوحيدة لإشباع طموحهم الى الحرية والتقدّم، وفي الوقت نفسه رغبتهم في عدم الانفصال كلياً عن تركيا إذ ان لبنان واقع تحت سيادتها (ومن المقرّر أن يبقى كذلك).

إنّ كل أعضاء المؤتمر المسلمين يرون هذا الرأي ويأخذون على عاتقهم اقناع مواطنيهم وأبناء ملّتهم بتبنّي هذا الرأي وبالعمل على تحقيقه.

لبنان.

إنّ وضع لبنان المتزعزع منذ سنة ١٨٦١ وخصوصاً منذ آلت الامتيازات التي اعترفت له بها أوروبا إلى ما هي عليه، قد لفت انتباه فرنسا وقد صدر منذ أشهر قليلة بروتوكول جديد للبنان بناءً على طلبها. هذا البروتوكول لن يحسّن كثيراً وضع البلاد إلا أنه إذا طبق، كما هو، بصدق وإخلاص، فقد يحمل إليها بعض الانفراج، أو على الأقل، أملاً ما. لقد أنشئ، بموجب هذا البروتوكول مرفأ جديد[1] في لبنان، إلا أنه لا يبعد عن مرفأ بيروت سوى عشرين دقيقة وتتوقف فيه بعض السفن، مجاملة، مما يفقد لبنان أحد امتيازاته إذ سيقيم على أرضه بعض الموظفين الأتراك. بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا البروتوكول يضاعف عدد الحرس الوطني، إلا أنه لا يقدم الوسائل تسديد رواتبه.

ثم إن العدد الموجود الآن مجهز تجهيزاً مزرياً ورواتبه هزيل جداً. إن الميزانية الجديدة التي أعدّت تحت إشراف الحكومة التركية نفسها تسجل عجزاً قيمته ٣٧ ألف ليرة تركيّة (٨٥١ ألف فرنك فرنسي) وترفض تركيا سدّ هذا العجز كما عاهدت أوروبا بذلك. إنّ فرض ضرائب جديدة على اللبنانيين (يبدو أن هذا رأي بعضهم) يعني دفعهم إلى اليأس وكذلك إجراء محادثات مع الدول الكبرى التي وقّعت بروتوكولَي سنة ١٨٨٤ و١٩١٢

---

(١) هو مرفأ جونيه الذي سمحت له السلطات التركية باستقبال سفن تجارية إلى جانب مرفأ بيروت التابع للولاية، بينما كان مرفأ جونيه تابعاً لمتصرفيّة جبل لبنان (و.ك).

ونظام ١٨٦١ الأساسي الصريح بشأن هذا الأمر، إذ انه يشترط، بالفعل، عدم فرض ضرائب جديدة على اللبنانيين مهما كان السبب.

الخلاصة. منذ ١٨٧٧-١٨٧٨ ورغم التفات تركيا إلى ميزانية لبنان السنوية واعترافها بالمبالغ المتوجبة عليها، فإنّها لم تعد تدفع شيئاً من ذلك. وحتى لا تعنفهم حكومتهم، عمل الحكام المتعاقبون (وهم موظفون قبل كل شيء) على إنقاص رواتب الموظفين الى النصف والغاء المدارس كما وضعوا يدهم على مداخيل ملك للشعب ملكاً خاصاً - أخذوها، أولاً، على سبيل الإعارة المؤقتة وما زالت الإدارة تستعمل هذه المبالغ السنوية التي لم تعد تصرف في موضعها. وهكذا ارتفع المبلغ الذي يتوجب على تركيا حتى بلغ الآن حوالى مليون ونصف ليرة تركية. هل بإمكان تركيا، أو هل تريد تسديد هذه الثروة التي بإمكانها تقويم الوضع في لبنان؟ لقد صرحت بأنها لا تستطيع ذلك ولا تريده.

ويطالب اللبنانيون بتعويضات ما. إنّهم يطلبونها اليوم وسيطالبون بها غداً. وبما أن هذه التعويضات تستجيب لأماني كل اللبنانيين وكذلك لأماني السكان المسلمين والمسيحيين كما ان التاريخ يقرّها والموقع الغرافي وضرورة الحياة، فإن اللبنانيين سوف يتّحدون والبيروتيين ليحققوها ثورياً إذا لزم الأمر.

هذه التعويضات التي لم يعد بإمكان انكلترا معارضتها كما في عام ١٨٦١ بحجة أنها لا تستطيع تسليم المسلمين - عشية المذابح - لعداوة المسيحيين، تتألف من ثلاث نقاط رئيسة:

١ - استعادة لبنان لحدوده الطبيعية التي انتزعت منه دون سبب.

٢ - الانتفاع من كل المداخيل بما فيها مداخيل البرق والبريد والجمارك، وذلك بعد الاتفاق حول ما يجب التنازل عنه كاحتياط لتعهدات الدولة.

٣ - تشكيل حكومة يتمّ اختيارها من خارج الإطار التركي.

إنّ أماني مسلمي ولاية بيروت، المطروحة قضية ولايتهم على بساط البحث، تتوافق مع طلبات اللبنانيين. فهل توافق أوروبا أخيراً على إعطاء هذه المسألة حلّها الطبيعي؟ أليس من الأفضل تدارك الضرر الذي يمكن أن ينتج عن حركة تمرّد على أن نجبر على محاربة هذا

الضرر، بصورة ناقصة، كما يحصل دائماً في الأحوال المماثلة، دون الأخذ بعين الاعتبار التعقيدات الدولية التي مردّها إلى الدسائس لو أعطيناها الفرصة والوقت لتحصل، وكذلك المساومات التي قد نتعرّض لها والتي قد تجلب على تركيا أوخم العواقب وتسبب لأوروبا، وخصوصاً لفرنسا، أكبر الصعوبات.

إنّ الوسائل العملية للتوصل إلى حلّ سلمي لهذه المسألة هي، بالنسبة لفرنسا، أن تظهر الودّ للسكان بتركهم يفعلون ما يريدون: إذا لم يحصل سكان بيروت على الإصلاحات التي ينشدونها فإن مجلس أعيانهم سوف يعلن في اجتماع رسمي إنضمامهم إلى لبنان الذي، بواسطة مجلسه الإداري استناداً إلى حقوقه القديمة والتعويضات التي من حقه، يعلن عن استعادة حدوده القديمة.

وهكذا تتألف بين ليلة وضحاها سلطة قانونية ويشارك ممثلون عن ولاية بيروت مع المجلس الإداري اللبناني الذي يطلب من أوروبا وتركيا تعيين سلطة أوروبية، بالرغم من مظهره فإن هذا المشروع ليس حلماً وعلى فرنسا المتمثلة بقنصليتها ببيروت أن لا تضع أمامه العراقيل وخصوصاً أن تمنع القنصلية من اتخاذ موقف معاكس لهذه التطلعات المشروعة كما تفعل في الوقت الحاضر.

ولا يطلب من القنصل العام سوى الحياد، على شرط أن يكون هذا الحياد مقروناً باستعدادات طيبة. هل من حاجة لإبراز المكسب الذي ستجنيه فرنسا؟ إننا نعمل من أجلها ومن أجل بلدنا. ألا يعني لبنان الأكبر أن تضع فرنسا يدها على الشواطئ السورية دونما حاجة إلى احتلال فعلي وحصول مساومات ومضاعفات خطيرة".

١٧ حزيران ١٩١٢.

التوقيع: شكري غانم"

خاتمة واستنتاج

ليس المهم في هذه المذكرة السرية التي رفعها نائب رئيس المؤتمر العربي الأول إلى وزير الخارجية الفرنسي في اليوم الأول من انعقاد المؤتمر هو جانب الاختراق الفرنسي لأعمال المؤتمر وتوجهاته السياسية – وهو جانب مهم بدون شك – بل ان الأهم من كل هذا هو المنهج الذي يطرحه كاتب المذكرة في سياق أحداث تعصف بالمنطقة العربية والاسلامية عشية الحرب العالمية الأولى، وطريقة توظيفه للأحداث في وجهة نصح السياسة الفرنسية في اتخاذ موقف مستوعب لثلاث وضعيات إقليمية مترابطة:

الوضعية الأولى: تأكده من تشبث الحكم التركي (حزب الاتحاد والترقي) من عدم اتباع أي سياسة إصلاحية لامركزية استجابة لمطالب الولايات العربية وخاصة لولاية بيروت، أكثر الولايات تحمّساً لبرنامج الإصلاح واللامركزية.

الوضعية الثانية: إدراك الكاتب لمأزق المطالبين بالإصلاح من المسلمين في ولاية بيروت. فهؤلاء يعانون حالة إرباك ناتجة عن صدّ الأتراك لمطالبهم، وعن صعوبة تخلّيهم بسهولة عن الدولة العثمانية أمام جماهيرهم وأمام إرث عميق وطويل من تاريخ الاجتماع السياسي الاسلامي (السلطاني). وهذا المأزق، يجتهد الكاتب في قراءة حلّه من خلال مشروع الدمج بين ولاية بيروت ومتصرفيّة جبل لبنان.

الوضعية الثالثة: كامنة في فهم النموذج اللبناني كنموذج دولي "جاذب" منذ عام ١٨٦١. إذ ان الضمانات الدولية التي أعطيت لاستقلاله الإداري الذاتي ولماليته فسحت في المجال لتوسيع هذه الامتيازات بواسطة التدخل الأجنبي في كل مرة يُصار فيها إلى المطالبة بامتياز ما أو مطلب وإلى ممارسة الضغط على الحكومة العثمانية لتحقيق ذلك. في هذا السياق كان امتياز مرفأ جونيه، وتحسين مالية متصرفية الجبل عام ١٩١٢.

وفي السياق نفسه، يرتأي صاحب المذكرة توسيع امتيازات جبل لبنان وتلبية مطالب ولاية بيروت التي ستبرز في المؤتمر العربي الأول، من خلال دمج المتصرّفية والولاية في كيان واحد تحت ستار استعادة لبنان لحدوده التاريخية القديمة (لبنان الكبير).

هذه الوضعيات الثلاث يمكن أن توظّف لمصلحة السياسة الفرنسية، كما يقول الكاتب، إذا أحسنت الحكوة الفرنسية استخدام نتائج الوضعيات الإقليمية الثلاث. ولعلّ هذا ما حصل بعد الحرب العالمية الأولى.

ملحق: المذكرة السرية تاريخ ١٩١٣/٦/١٧.

17-6-1913 Direction politique

D 1128-1 79

NOTE CONFIDENTIELLE

POUR SON EXCELLENCE MONSIEUR PICHON, MINISTRE DES AFFAIRES ETRANGERES

---------------------------oOo---------------------------

VILAYET DE BEYROUTH

Le Congrès Arabe-Syrien qui se réunit à Paris et dont le retentissement sera considérable dans le monde musulman, aura comme résultat immédiat de ramener à la France les sympathies musulmanes de l'Orient proprement dit- sollicitées et travaillées soit sourdement soit ouvertement par les Allemands et même par les Anglais- et de produire dans l'esprit des musulmans d'Afrique une effet favorable et salutaire; juste récompense pour ceux qui ont pris l'initiative première.. *de cette manifestation*.

Quand au but poursuivi par ce Congrès, les congressistes eux-mêmes doutent de l'atteindre. Ils s'attendent à la résistance turque et n'espèrent rien de la bonne volonté de Constantinople. Les membres musulmans tentent cependant cet effort, on dirait par acquit de conscience vis à vis d'eux-mêmes et vis à vis de leurs mandants. Après l'échec de cette tentative, il est plus que probable qu'ils en arriveront (et ils y entraineraient leurs corréligionnaires) à se séparer administrativement de la Turquie et à faire cause commune avec leurs compatriotes chrétiens pour s'annexer au Liban, trouvant dans cette fusion le moyen unique de contenter leurs aspirations de liberté et de progrès en même temps que leur devoir de ne pas se séparer complètement de la Turquie, le Liban étant (et devant demeurer) sous sa souveraineté.

Tous les congressistes musulmans sont dans ces dispositions et se font fort d'amener à cette conception et à sa réalisation tous leurs compatriotes et corréligionnaires.

LE LIBAN La situation très précaire du Liban depuis 1861 et depuis surtout que les prérogatives à lui reconnues par l'Europe sont tombées en quenouille, a attiré l'attention de la France, et il y a quelques mois, un nouveau protocole a été, sur l'initiative française, promulgué. Il n'améliore guère la situation de ce pays, mais, tel qu'il est, s'il était sincèrement et honnêtement appliqué, il pourrait lui apporter quelque soulagement et tout au moins quelque espoir.

Il ouvre un port au Liban, mais ce port est à vingt minutes de celui de Beyrouth. Par complaisance quelques navires s'y arrêtent, ce qui vaut au Liban la perte d'une de ses prérogatives par l'installation de fonctionnaires turcs sur son territoire. Ce protocole augmente en outre le nombre de la milice, mais il ne donne pas les moyens de la payer. Déjà la milice existante est misérablement équippée et très mal payée.

Le nouveau budget élaboré sous la haute direction du Gouvernement Turc lui-même accuse un déficit de 37,000 Livres turques (Frs. 851,000) La Turquie refuse de le combler comme elle s'y était engagée vis à vis de l'Europe. *Il faut* Frapper les Libanais de nouveaux impôts ce serait les

comme il en serait, paraît quelconque.

80

(2)

pousser au désespoir et ce serait aussi entamer des pourparlers avec les puissances signataires des protocoles de 1864 et de 1912 et du statut organique de 1861, lequel est très catégorique à ce sujet. Il stipule en effet qu'en aucun cas on ne peut *frapper les* Libanais de nouveaux impôts.

R E S U M E Depuis 1877-78 la Turquie, tout en visant annuellement le budget Libanais et tout en reconnaissant les sommes portées à son débit, n'ayant pas cependant plus rien versé au Liban, les gouverneurs successifs (fonctionnaires avant tout) pour ne pas se faire mal venir par leur gouvernement, réduisirent de moitié les traitements des fonctionnaires, supprimèrent les écoles; et mirent la main sur les revenus des villages affectés aux travaux publics- revenus appartenant en propre au peuple- Prises d'abord à titre d'emprunts provisoires, ces sommes annuelles détournées de leur emploi continuent à servir à l'administration.

Ce qui est dû ainsi par la Turquie s'élève maintenant à environ un million et demi de Livres Turques.

Peut-elle ou veut-elle s'acquitter de ce capital qui serait capable de relever la situation du Liban ?...... Elle ne le peut ni ne le veut. Elle vient de le déclarer.

Les Libanais réclament des compensations. Ils les demandent maintenant, demain ils les exigeront. Et comme ces compensations répondent aux voeux de tous les Libanais ainsi que des habitants musulmans et chrétiens du Vilayet de Beyrouth, comme elles se trouvent être légitimées par l'histoire, par la situation géographique, et par la nécessité de vivre Libanais et Beyrouthins s'uniront et les réaliseront révolutionnairement au besoin.

Ces compensations auxquelles l'Angleterre ne peut plus s'opposer comme en 1861 sous prétexte qu'on ne pouvait livrer les musulmans- au lendemain des massacres- à l'animosité des chrétiens, ces compensations consistent en trois points principaux:

1o- Reprise par le Liban de ses limites naturelles à lui enlevées sans raison.

2o- Jouissance de tous ses revenus y compris ceux des postes et télégraphes et des douanes, après entente sur ce qui serait abandonné comme garantie à la dette publique.

3o- Désignation d'un gouverneur choisi en dehors du cadre Turc

Les voeux des musulmans du Vilayet de Beyrouth dont ainsi le territoire est en question, s'accordant avec les demandes des Libanais, l'Europe consentira-t-elle enfin à donner à cette question sa solution naturelle ? Ne vaudrait-il pas mieux prévenir le mal qui pourrait résulter d'un mouvement insurrectionnel que d'avoir à le combattre et à le guérir...... imparfaitement comme il arrive toujours en pareil cas, sans compter les complications internationales dues aux intrigues si on leur donnait l'occasion et le temps de se produire, les marchandages auxquels on s'exposerait et qui pourraient entraîner pour la Turquie les pires conséquences et causer à l'Europe et surtout à la France, les plus grands embarras ?

81

(3)

Les moyens pratiques d'arriver au règlement pacifique de cette question serait, pour la France, de montrer sa sympathie à ces populations en les laissant faire: Si celles de Beyrouth n'obtiennent pas les réformes demandées, leur assemblée de notables dans une réunion solennelle proclamerait leur fusion avec le Liban qui par la voix de son Conseil Administratif se fondant sur ses anciens droits et sur les compensations qui lui sont dues, déclarerait reprendre possession de ses anciennes limites. Le gouvernement, un gouvernement régulier, se trouverait ainsi du jour au lendemain tout constitué; des délégués du Vilayet de Beyrouth viendraient siéger au Conseil Administratif du Liban qui demanderait à l'Europe et à la Turquie la désignation d'un gouvernement Européen.

Malgré son apparence, ce projet n'est pas un rêve. La France par le Consulat de Beyrouth n'aura qu'à ne pas y mettre obstacle, et à ne pas surtout comme elle le fait maintenant, laisser le consulat prendre parti contre ces aspirations légitimes; Et, à l'heure que l'on voudra, cela se fera de cette manière. On me demande de la part du Consul Général que la neutralité, à condition qu'elle soit bienveillante.

Est-il besoin de faire ressortir les avantages qu'en retirerait la France? C'est pour elle que nous travaillons et pour notre pays.

Le Liban agrandi, n'est-ce pas la France prenant possession des côtes syriennes, sans occupation effective, sans sérieuses complications et sans marchandages ?

17 juin 1913 Chekri [illegible]

L'attitude du Consul Général de Beyrouth est depuis quelque temps – depuis son voyage à Const[illegible] – tout ce qu'il y a de [illegible] à ces vues, comme aussi d'ailleurs, à la [illegible] traditionnelle de la France [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] qui [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Liban [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] dans l'Empire? Elle fait, en outre, redoubler d'activité le Consul allemand qui a comme drogman, [illegible] [illegible] [illegible] drogman du Consulat français.

مجمع رأس بعلبك للروم الأرثوذكس عام ١٦٢٨ ومشاركة الأمير فخر الدين المعني الثاني

د. جوليات الراسي*

مدخل:

يعتبر فخر الدين المعني الثاني من أهم الشخصيات التاريخية اللبنانية. فقد شغلت حياته وأعماله مؤرخين معاصرين له ولاحقين. فنتج عن ذلك دراسات كثيرة تناولت هذا الأمير إلاّ أنها تُبقي بعض نواحٍ لم تُعالج كما يجب وتتطلب إلقاء ضوء عليها. وربما كانت علاقة فخر الدين بالكنيسة الأرثوذكسية وبالأرثوذكس المعاصرين له آنذاك من تلك النواحي المشار إليها.

وأود أن أذكر أولاً بأنني مع رغبتي في التعرّف على كافة جوانب تاريخ هذا الأمير، إلاّ أنني لست متخصصة في هذا المجال وما سأورده هنا عن فخر الدين ما هو إلاّ بعض معلومات تاريخية متفرقة التقيتها عن طريق الصدفة خلال عملي على دراسة إحدى المخطوطات التي تتناول رحلة مكاريوس ابن الزعيم البطريرك الأنطاكي الأرثوذكسي إلى روسيا[1]. فهذا

---

* أستاذة في الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الانسانية، الفرع الثاني، قسم التاريخ.

(١) انتخب البطريرك مكاريوس ابن الزعيم على السدة البطريركية الانطاكية عام ١٦٤٨ وبقي فيها حتى وفاته سنة ١٦٧٢ . وقد قام برحلتين إلى روسيا، الأولى استمرت من سنة ١٦٥٢ حتى سنة ١٦٥٩ والثانية من سنة ١٦٦٦ حتى سنة ١٦٦٩ . وقد كان هذا البطريرك متزوجاً قبل توليه منصبه وله أولاد، منهم بولس كاتب الرحلة والذي رافقه في رحلتيه وكان رئيساً للشمامسة. وقد توفي في طريق العودة إلى دمشق وذلك سنة ١٦٦٩ ودفن في مدينة تفليس في بلاد الكرج (جيورجيا) وعاد البطريرك إلى دمشق وحده (راجع مقالي حول: "رحلة مكاريوس بن الزعيم إلى روسيا، كمحطة مهمة في تاريخ العلاقات بين روسيا وأرثوذكس الشرق"، في **روسيا وأرثوذكس الشرق**، منشورات جامعة البلمند، ١٩٩٨ (ص ٦٣ - ٩٧)، ص ٦٦ - ٦٧.

البطريرك عايش فترة من حكم فخر الدين كذلك فترة زمنية لاحقة له. وبالإضافة إلى رحلة مكاريوس هذه، حاولت أن أستقي معلوماتي بشكل خاص من مخطوطات وجدتُ فيها أخباراً محدودة ومتناثرة، كذلك من مصادر عربية وأجنبية مطبوعة معاصرة لفترة فخر الدين. بالإضافة إلى دراسات متخصصة من كتب ومقالات، إن بالعربية أو بالفرنسية أو بالإنكليزية.

فمن المصادر العربية المعاصرة لفخر الدين الثاني نذكر:

- رحلة مكاريوس ابن الزعيم إلى روسيا، التي كتبها ابنه الشماس بولس، وقد نشر مختارات منها قسطنطين الباشا تحت عنوان: نخبة من سفرة البطريرك مكاريوس الحلبي[١]. كذلك هناك مخطوط في المكتبة البطريركية الأرثوذكسية في دمشق يحمل الرقم "مجموع ١٨٩ " ويتضمن مقدمة الرحلة[٢]، وقد نشر RADU قسماً من رحلة مكاريوس ابن الزعيم[٣].

---

(١) الخوري قسطنطين الباشا، **نخبة من سفرة البطريرك مكاريوس الحلبي بقلم ولده الشماس بولس**، بمطبعة القديس بولس في حريصا سنة ١٩١٢.

(٢) "١٨٩ مجموع، **مقدمة رحلة البطريرك مكاريوس الحلبي إلى روسيا** (مؤلف من ٢٧ صفحة فيه نقص في آخره) مهدى من الأرشمندريت خريستوفوروس جبارة رئيس الأمطوش الكرسي الأنطاكي في موسكو، نسخة قديمة عن نسخة موجودة في مكتبة دائرة الإدارة الروحية هناك إلى ديمتري نقولا شحادة. قسطنطينية ١٨٨٨"، **المخطوطات العربية في مكتبة بطريركية أنطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس**، مركز الدراسات الأرثوذكسي الانطاكي، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٢ .

(٣) Basile RADU, *Voyage du patriarche Macaire d'Antioche, étude préliminaire, valeur des manuscrits et des traductions, I, voyage en Orient, en Moldavie et en Valachie, imprimerie polyglotte*, Paris, 1927; B. RADU, *Voyage du patriarche Macaire d'Antioche*, in *Patrologia Orientalis* XXII, fasc 1 (1930), p. 1-199; XXIV, fasc 4 (1933), p. 442 – 604 ; XXVI , fasc 5 (1950), p. 602 – 717.

- كذلك مخطوط الخلاصة الوفية في تاريخ بطاركة الكنيسة الانطاكية للخوري ميخائيل بريك (عاش في القرن الثامن عشر) وفيه ينقل معلومات عن كتاب تاريخ بطاركة انطاكية لمكاريوس ابن الزعيم. وهذا المخطوط موجود في الجامعة الأميركية في بيروت تحت رقم ٩٦٢ سابقاً أو [MS281. 9] ومؤلف من ١٠٦ ورقات ونسخ في سنة ١٧٦٧ . وتوجد نسخة أخرى منه في معهد لاهوت الشرق الأوسط (NEST) وتحمل الرقم 13–163 AH ومؤلفة من ١٠٩ ورقات وهي مكتوبة في القرن التاسع عشر لكنها تحمل عنواناً مختلفاً[١].

وفي "الخلاصة الوفية" ينقل بريك حرفياً ما كتبه معلمه أو أستاذه مكاريوس ابن الزعيم عن البطاركة المعاصرين له. وقد نشر سليم قبعين هذا المخطوط في مصر سنة ١٩٠٣ تحت عنوان "الحقائق الوضية في تاريخ الكنيسة الانطاكية الأرثوذكسية أو تاريخ الآباء بطاركة انطاكية للخوري ميخائيل بريك الشهير"، لكن طبعة قبعين غير صالحة للإستعمال لأنه يحرّف كثيراً في نص بريك الأصلي فيغيّر التواريخ وترتيب البطاركة كما انه يلخص أحياناً مقاطع بأكملها. بالإضافة إلى أنه يغيّر أسلوب الكتابة الذي كان معتمداً في القرن الثامن عشر، فيحوّل اللهجة العاميّة السائدة على كتابة بريك إلى لغة نحوية "تشوّه" النص الأصلي[٢]. ولهذا لم أعتمد في دراستي على هذه الطبعة بل على النسخة الأصلية للمخطوط الموجود في الجامعة الأميركية.

- كما اعتمدت على تاريخ البطريرك اسطفانوس الدويهي أي كتاب تاريخ الأزمنة الذي نشره الأب فردينان توتل اليسوعي عام ١٩٥١[٣].

---

(١) حول انتقال الكرسي البطريركي من انطاكية إلى دمشق الشام، The Near East School of Theology, *Theological Review*, IV/1-2 (1981), p. 27 .

(٢) أنظر رأي أسد رستم في طبعة سليم قبعين، **كنيسة مدينة ا لله انطاكية العظمى**، الجزء الثالث، منشورات المكتبة البولسية، طبعة ١٩٨٨، ص ١٨ ، هـ ٢ .

(٣) البطريرك اسطفانوس الدويهي، **تاريخ الأزمنة (١٠٩٥ – ١٦٩٩)**، نشره على أصوله للمرة الأولى وعلق عليه بالحواشي والفهارس الأب فردينان توتل اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥١ .

- بالإضافة إلى المخطوط رقم $155\ B_2$ من المكتبة الشرقية في بيروت، وعنوانه التواريخ الملية في شرح أحوال البطريركية الانطاكية، وقد ألفه الأب الكاثوليكي جان عجيمي عام ١٧٥٦ ويطلق على هذا الكتاب أيضاً اسم التختيكون[١].

ومن المصادر المطبوعة المعاصرة لفخر الدين والتي اعتمدت عليها أذكر هنا:

- كتاب تاريخ الأمير فخر الدين المعني (أو) لبنان في عهد الأمير فخر الدين المعني الثاني للشيخ أحمد بن محمد الخالدي الصفدي الذي رافق الأمير فخر الدين إلى أوروبا والذي كان مقرباً جداً منه. وقد طلب فخر الدين منه وضع هذا التاريخ[٢].
- كتاب الأراضي المقدسة La Terre Sainte لأوجين روجيه Eugène ROGER الراهب الفرنسيسكاني الذي كان طبيباً لفخر الدين والذي رافق الأمير حتى ما قبل القاء القبض عليه بقليل من قبل الأتراك[٣].
- كذلك كتاب المؤرخ الايطالي جيوفاني ماريتي الذي وضعه عام ١٧٨٧ وعنوانه تاريخ فخر الدين أمير الدروز الكبير وقد نقله إلى العربية الأب الدكتور بطرس شلفون[٤].

بالإضافة إلى عدد من الدراسات بالعربية أو بالفرنسية أو بالإنكليزية.

---

(١) وقد أخذ جان عجيمي معلوماته في هذا المخطوط من مصادر لاتينية ويونانية. ويتناول كتابه تاريخ بطريركية انطاكية منذ عهد الرسل حتى تاريخ المؤلف. وهو مؤلف من ٤٩٥ صفحة. وقد اشترت المكتبة الشرقية هذه النسخة عام ١٨٩٥.

(٢) الشيخ أحمد بن محمد الخالدي الصفدي، كتاب **تاريخ الأمير فخر الدين المعني (أو) لبنان في عهد الأمير فخر الدين المعني الثاني**، تحقيق أسد رستم وفؤاد افرام البستاني، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٩.

(٣) Eugène ROGER, *La Terre Sainte ou Terre de Promission*, Texte établi avec une introduction, des notes et un index par Elias KATTAR, Université Saint-Esprit, Kaslik, 1992

(٤) جيوفاني ماريتي، **تاريخ فخر الدين أمير الدروز الكبير**
(MARITTI, *Storia Di Faccardino Grand – Emir Dei Drusi*)
نقله إلى العربية الأب الدكتور بطرس شلفون، الدار اللبنانية للنشر الجامعي، بيروت، ١٩٨٥.

هذه المصادر والمراجع وإن كانت محدودة فقد ركّزت فيها على تلك التي تلقي بعض أضواء على علاقة فخر الدين بالكنيسة الأرثوذكسية بشكل خاص، من خلال تدخله في أوضاع الكنيسة الداخلية بتعيين كاتبه الخاص اغناطيوس عطية أسقفاً على مدينة صيدا وبعدها بطريركاً على كنيسة انطاكية الارثوذكسية.

مقدمة:

نستشف من خلال الإطلاع على المصادر القديمة وعلى الدراسات الحديثة طيب العلاقة بين الأمير فخر الدين ورعاياه المسيحيين من كل الطوائف. فمعروف عنه أنه قرّب الموارنة منه وأخذ منهم المساعدين أو المدبرين وكذلك أدخلهم في جيشه. أما علاقته مع الأرثوذكس فكانت أيضاً على أحسن ما يرام.

وكما يقول الدويهي: "... وفي دولة الأمير فخر الدين ارتفع رأس النصارى. عمروا الكنائس وركبوا الخيل بسروج ولفوا شاشات وكروز. لبسوا طوامين وزنانير مسقطة وحملوا القاص والبندق المجوهرة. وقدموا المرسلين من بلاد الفرنج وأخذوا السكنة في جبل لبنان لكون غالب عسكره كانوا نصارى وكواخيه[١] وخدامه موارنة..."[٢]. كما ويشير الدويهي إلى جوّ الأمان والاستقرار الذي عمّ البلاد أثناء فترة حكم فخر الدين مما شجع الفرنج على الاستقرار فيها:

"... وفيها [سنة ١٦٣٢] لكثرة الأمان والاطمئنان قدمت رهبان الفرنج وأخذوا السكنة في جبّة بشري، فالرهبان السيكولنتية استوطنوا بدير ماري يعقوب بإهدن،

---

(١) جمع كاخية أي سكرتير أو مدبر بالتركية

Yazici ‹écrivain, secrétaire, *Yeni-Lûgat, nouveau dictionnaire turc – Français*, 2ème édi. Istanbul, 1936, p. 1036.

(٢) الدويهي، **تاريخ الأزمنة**، ص ٣٢٩ ، أنظر أيضاً عيسى اسكندر المعلوف، **تاريخ الأمير فخر الدين المعني الثاني**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٦ ، ص ٢٢٥ – ٢٢٦ .

والكبوشية بدير ماري قوبريان في القرية المذكورة، ثبتوا مدة وانتقلوا لدير ماري توما بقرية حصرون استقاموا سنتين ونزلوا إلى طرابلوس..."[1].

وهذا ما يؤكده أوجين روجيه طبيب فخر الدين الذي يصف حياة الحرية التي كان ينعم بها قاطنو مدينة صيدا حيث كانوا يستطيعون ممارسة شعائرهم الدينية دون أية ضغوطات[2]. كما أنه يعطي تفاصيل دقيقة حول معاملة فخر الدين لرهبان الفرنج وتشجيعه لاستقرارهم في البلاد ووعوده لهم باعطائهم كنائس في المناطق الواقعة تحت نفوذه. وبأن الرهبان الذين جاؤوا إلى تلك المناطق كانوا يحتفلون بالقداس ويقومون بواجباتهم الدينية والرعوية بنفس الحرية كما في فرنسا[3]. كما يلفت روجيه النظر إلى أن الأمير فخر الدين الثاني لم يكن يتدخل في شؤون الموارنة الداخلية تاركاً لبطريركهم القيام بذلك[4]. وهذا مما سيؤدي إلى نتائج إيجابية على الكنيسة المارونية، إذ سيمنع التدخل العثماني في شؤونها[5]، كما سيكون الحال عليه في الكنيسة الأرثوذكسية التي كانت مشرّعة الأبواب أمام تدخل العثمانيين مما سيؤدي إلى تقهقر تلك الكنيسة واضمحلال حال المنتمين إليها مادياً ومعنوياً. ويعطينا المؤرخ بيجه دي سان بيار في كتابه "تاريخ الدروز" معلومات مهمة في هذا الشأن نقلها إلينا عيسى اسكندر المعلوف في كتابه، إذ يقول عن فخر الدين:

"انه كان له الحق بالحكم في قضايا الجيش وحفظ الأمن والشريعة تاركاً للبطاركة حق الحكم بالشؤون الكنسية متهدداً من يخالف أوامرهم. وقد أمر سكان

(١) الدويهي، **تاريخ الأزمنة**، ص ٣٢٦ .

(٢) A Sidon, "*Chacun vivait librement dans l'exercice de sa religion…*". *La Terre Sainte*, p. 336.

(٣) Eugène ROGER, *La Terre Sainte*, p. 343

(٤) Eugène ROGER, *La Terre Sainte*, p. 344

(٥) Voir Eugène ROGER, *La Terre Sainte*, p. 486 et 501. Et Adel ISMAÏL, *Histoire du Liban du XVII^e siècle à nos jours*, t. premier, Maisonneuve – Besson, Paris, 1955 , p. 61 .

اقطاعة بشراي (لبنان) ليطيعوا أمر بطريركهم بشأن حساب الأعياد"[1].

وكذلك فعل مع بقية البطاركة في ولاياته وخوّلهم حقوقهم الدينية كما حفظ لنفسه الحقوق المدنية، ومنهم بطاركة انطاكية الملكيّون وبطريرك أورشليم اليوناني وبقية بطاركة الطوائف.

وهذا طبعاً ليس بمستهجن إذ كما يقول المعلوف بأن فخر الدين ترعرع على حب المسيحيين وكره آل سيفا، لأن الأولين كانوا أوفياء له[2].

ومنذ بداية القرن السابع عشر (سنة ١٦٠٩) بدأت "تتكاثر وفود الأسر المسيحية من حوران، وشمالي سورية ولبنان إلى بلاد المعني وما يجاورها لكثرة الأمن والهناء..."[3].

وهذا ما يؤكده الخالدي الصفدي صاحب كتاب تاريخ الأمير فخر الدين المعني الذي يقول:

"... فآمنت به (أي بفخر الدين) الطرقات ونجت به النفوس من الهلكات وعمرت البلاد ورجع من كان نزح منها من العباد وساد العدل في الرعية ورضيت بأقواله وأفعاله البرية. وأتى كل غريب إلى وطنه ومسقط رأسه ومحل سكنه لما نزل منه على تلك الأراضي من العدل والإنصاف..."[4].

فأين كانت بلاد فخر الدين وإلى أية حدود امتدت؟ وما هي التقسيمات الإدارية العثمانية على عهد فخر الدين؟

(١) المعلوف، **تاريخ الأمير فخر الدين**، ص ٢٢٥ .

(٢) المعلوف، **تاريخ الأمير فخر الدين**، ص ٥٩ ، وحول تسامح فخر الدين مع المسيحيين. أنظر أيضاً جرجي يني، الأمير فخر الدين المعني (تابع)، المقتطف (١٩١٣)، ص ٩١٨ – ٩٢٧، ص ٩٢٦، et Adel ISMAÏL, *Le Liban, histoire d'un peuple*, Dar al-Makchouf, Beyrouth, 1965, p.97

(٣) المعلوف، **تاريخ الأمير فخر الدين**، ص ٩٠ – ٩١ .

(٤) الخالدي الصفدي، **لبنان في عهد الأمير فخر الدين**، ص ٢ .

١ – التقسيمات الإدارية العثمانية ومناطق نفوذ فخر الدين:

لقد أبقى العثمانيون في بلاد الشام على التقسيمات الإدارية المملوكية. إذ استمر تقسيم هذه البلاد إلى ثلاث ولايات هي: الشام وحلب وطرابلس. وقد ضمت ولاية الشام المنطقة الممتدة بين دمشق والعريش. وقد قسمت إلى صناجق هي: دمشق أو الشام كمركز للولاية، القدس، غزة، صفد، نابلس، عجلون، اللجون، تدمر، صيدا مع بيروت والكرك مع الشوبك. أما ولاية طرابلس فكانت تتألف من الصناجق التالية: طرابلس كمركز للولاية، حماة، حمص، سلمية، جبلة، اللاذقية والحصن. ولم تكن هذه التقسيمات الإدارية نهائية، بل ان كثيراً ما كان يلغى صنجق أو يدمج بآخر أو يؤسس صنجق جديد. وهذا ما تم سنة ١٦٦٠ إذ سلخ كل من صنجقي صفد وصيدا مع بيروت عن ولاية الشام وتمّ تأسيس ولاية رابعة هي ولاية صيدا[١].

وكانت الأوامر قد صدرت من استانبول في عام ١٦١٤، لإنشاء هذه الولاية وذلك لإحكام الطوق على المعنيين "لكن ليس هناك من دليل آخر على ان هذه الولاية قد وجدت بالفعل في ١٦١٤، وانها استمرت في الأعوام التالية. ولا تظهر ولاية صيدا بشكل ثابت حتى عام ١٦٦٠". وكان سليمان الأول (١٥٢٠ – ١٥٦٦)، الملقب بالقانوني هو الذي ثبّت هذا التقسيم[٢].

على أن تقسيم بلاد الشام إلى عدة ولايات يعتبر من التدابير الحكيمة التي اتخذها المماليك واعتمدها العثمانيون من بعدهم[٣]. "وقد أبقى العثمانيون كثيراً من مظاهر الإدارة

(١) عبد الكريم رافق، **العرب والعثمانيون (١٥١٦ – ١٩١٦)**، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٧٤، ص٩٥ – ٩٦ .

(٢) عبد الكريم رافق، ص ١٦٤ ، والأب يوسف الشماس المخلصي، **تاريخ الكنيسة الملكية**، الجزء الثاني، المطبعة المخلصية، صيدا، ١٩٤٩ ، ص ١٤٩ .

(٣) David AYALON, *Le phénomène mamelouk dans l'Orient islamique*, PUF, Paris, 1ère éd. 1996, p. 78.

حول التقسيمات، أنظر أيضاً:

Adel ISMAIL, *Histoire du Liban*, p. 48 et note no 74.

المملوكية في بلاد الشام لفترة مؤقتة وذلك لدوام استمرار الأمور، وعينوا جان بردي الغزالي، والي حماة في عهد المماليك والذي انتقل إلى صفوف العثمانيين عند فتحهم مصر والياً على دمشق. وأزالوا من السلطة بعض الأمراء الذين وقفوا إلى جانب المماليك، مثل التنوخيين أمراء جبل لبنان، وأحلوا مكانهم المعنيين، الذين أيّدوا العثمانيين في معركة مرج دابق. وطرد العثمانيون الأمير البدوي ناصر الدين بن الحنش، الذي سيطر على منطقة البقاع الغنية، وبالتالي على الطريق الرئيسية التي تربط دمشق مع بيروت وعينوا مكانه الأمير محمد ابن قرقماس الشركسي، ولكن آل الحنش عادوا بعد ذلك إلى حكم البقاع..."[١]. وكان العثمانيون قد أقروا الزعماء المحليين في المناطق خارج المدن والتي كانت زعامتهم قد قامت على أسس، إما دينية وإما إقطاعية وإما بدوية، طالما كان هؤلاء يقدمون الطاعة والضرائب للعثمانيين[٢].

ومع أن السلطان سليم الأول اعترف بالمعنيين أمراء على جبل لبنان لكن العثمانيين حاولوا الموازنة بين القوى السياسية الموجودة آنذاك في المناطق اللبنانية، وذلك بالاعتراف بمنافسي المعنيين من آل عساف التركمان الذين فرضوا سلطتهم على لبنان الشمالي التابع لولاية طرابلس. كذلك أعطوهم حكم كسروان وجبيل وجعلوا مركز حكمهم في غزير. كما انهم حاولوا الحدّ من توسع آل عساف بالاعتراف بمنافسيهم آل سيفا الأكراد الذين تمركزوا في طرابلس وحكموها حتى النصف الأول من القرن السابع عشر[٣].

أما فخر الدين المعني الثاني الذي تولى إمارة الشوف عام ١٥٩٠، والتي كان قد ورثها عن والده قرقماز الذي قتل على يد العثمانيين عام ١٥٨٤ ومن قبله الأمير فخر

(١) عبد الكريم رافق، ص ٦٥ .

(٢) عبد الكريم رافق، ص ٩٦. أنظر أيضاً بازيلي، **سوريا ولبنان وفلسطين تحت الحكم التركي**، ترجمة يسر جابر ومراجعة منذر جابر، دار الحداثة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨ ، ص ٤٦ .

(٣) عبد الكريم رافق، ص ٩٦ – ٩٧. وكان المماليك قد أقاموا أسرة بني عساف التركمانية في منطقة التلال الساحلية، شمالي نهر الكلب منذ أواخر القرن الثالث عشر وذلك لتخفيف "النزاع بين الموارنة والدروز" كما أقاموا أسرة بني سيفا الكردية أيضاً في مناطق الكورة وعكار لمراقبة موارنة الشمال. وكانت العائلتان على المذهب السني (عبد الكريم رافق، ص ١٥٠).

الدين الأول، جده، الذي كان العثمانيون قد ثبتوه في الإمارة لكنهم قتلوه عام ١٥٤٤، فإن حدود إمارته ستتغير تبعاً للظروف السياسية والإقتصادية وستتوسع إلى أقصى حدودها، لدرجة دفعت بالعثمانيين إلى وضع الخطط للتخلص من الأمير "الطموح" والحدّ من نفوذه بل القضاء عليه بالفعل. خاصة بعد أن أصبحت مناطق نفوذه تمتد من حيفا في فلسطين جنوباً حتى انطاكية في سوريا شمالاً[1]. ففي سنة ١٦٠٥، دخلت ضمن حدود فخر الدين كل من مدينة صور ومدينتي عكا وحيفا وقيصرية "وكان يدير شؤون تلك المدن حكام أتراك أو ضباط من قبلهم يتعلقون بهم مباشرة. وكان يظهر ان عمل فخر الدين هذا موجّه مباشرة ضد الباب العالي..."[2]. وقد أصبح الأمير سيداً لمدينة صيدا سنة ١٦٠٨ حسب أوجين روجيه. أمّا جيوفاني ماريتي فيقول بأن الأمير قد انتزع مدينتي صيدا وصور من الأتراك عام ١٦٠٧ ولقّب نفسه "بأمير صيدا". كما يضيف بأنّه استطاع بمساندة الموارنة وبقية المسيحيين من توسيع حدوده حتى دخل الناصرة واحتل قلعة جبل طابور ومدينتي صفد وطبرية وأصبح "أمير الجليل". وفي هذه السنة بالذات وقّع الأمير معاهدة صداقة وتجارة مع توسكانا. كما ان البابا كتب إلى الموارنة بوجوب مساعدة الأمير فخر الدين[3].

على أن فخر الدين لن يكتفي بهذه المناطق بل سيحاول توسيع حدوده نحو الشرق أي نحو البقاع الذي كان يسيطر عليه آل الحرفوش؛ فاحتل سهل البقاع سنة ١٦١٠

(١) Eugène ROGER, *La Terre Sainte*, p. 340 ، وحسب عبد الرحيم أبو حسين، أصبح فخر الدين خلال عام ١٦٢٧ سيّد مناطق واسعة ضمّت إيالة طرابلس ومعظم الأراضي التابعة لإيالة دمشق
Abdul-Rahim ABU HUSAYN, "Khalidi on Fakhr al-Din apology as history", in *al-Abhath*, vol. XLI (1993), p. 3 – 15, p. 4;
"استهل فخر الدين حكمه كأمير على جنوبي جبل لبنان وصيدا، ومن هذا المنطلق عمد إلى توسيع سيطرته ونفوذه" نجلاء أبو عز الدين، **الدروز في التاريخ**، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ص ٢٤٦ .

(٢) جيوفاني ماريتي، **تاريخ فخر الدين أمير الدروز الكبير**، ص ٧٤ .

(٣) Eugène Roger, *La Terre Sainte*, p. 61 ، وجيوفاني ماريتي، **تاريخ فخر الدين أمير الدروز الكبير**، ص ٧٨ ، ٧٩ – ٨٠ .

ووصل إلى مدينة بعلبك التي كانت تحت سيطرة ابن الحرفوش (موسى) الذي قتل في تلك المعركة على يد رجال فخر الدين لأنه شارك في مقتل الأمير قرقماز والد فخر الدين[1].

وبعد هذا التوسع لجهة البقاع أضاف فخر الدين إلى ألقابه السابقة لقب أمير لبنان وأمير الانتيليان كما أنه حاز على محبّة سكان المناطق التي كانت تحت سيطرته وكان يتصرف كالسيد المستقل عن الباب العالي. وفي سنة ١٦١٢ قام بحملتين ضد ولايتي دمشق وطرابلس[2]. ذلك ان يوسف بن سيفا كان قد حدّ من توسع فخر الدين من جهة الشمال[3]، مع أن الأمير كان قد انتصر عليه من قبل في موقعة نهر الكلب عام ١٥٩٨. وكانت ردة فعل ابن سيفا أنه وجّه الحاج يوسف وأخيه قانصوه ولدي أحمد حماده ضد مقدمي جاج، لأنهم كانوا من "حوف" (أنصار) فخر الدين وسيطروا على مشيخة بلاد جبيل مكانهم. كذلك انتصر فخر الدين في معركة أخرى على ابن سيفا وذلك في وقعة جونية عام ١٦٠٥[4]. لكن آل سيفا بقيوا شوكة في جنب فخر الدين ولم يستطع القضاء على يوسف باشا سيفا وعلى نفوذ أسرته حتى عام ١٦٢٧. وبقيت لفخر الدين حرية التوسع نحو الشرق والجنوب.

وهكذا امتدت سلطة فخر الدين على البقاع وصفد وبيروت واتفق مع علي باشا جانبلاط في ثورته ضد العثمانيين مما دفعهم إلى التنبه إلى ازدياد سلطته وخطورتها. لذا وجّه أحمد باشا الحافظ، الذي عيّن والياً على الشام عام ١٦٠٩، كل همه لمقاومة فخر

(١) جيوفاني ماريتي، **تاريخ فخر الدين أمير الدروز الكبير**، ص ٨٦ – ٨٧ .

(٢) جيوفاني ماريتي، **تاريخ فخر الدين أمير الدروز الكبير**، ص ٨٨ – ٨٩ .

(٣) كان العثمانيون قد عينوا يوسف سيفا والياً على طرابلس عام ١٥٧٩ وذلك للحدّ من سلطة الأمير منصور عساف الذي كان قد مدّ نفوذه حتى حدود اللاذقية وحماه. وتوفي الأمير منصور عام ١٥٨٠ فخلفه ابنه أحمد آخر أمراء آل عساف الذي قتله يوسف باشا سيفا. وأصبحت السلطة في شمالي لبنان بيد آل سيفا (عبد الكريم رافق، ص ١٥١ – ١٥٢).

(٤) الدويهي، **تاريخ الأزمنة**، ص ٢٩٠ – ٢٩١، ٢٩٤ – ٢٩٥ و ٢٩٧ ، أنظر كذلك الشيخ طنوس الشدياق، **كتاب أخبار الأعيان في جبل لبنان**، تحقيق فؤاد افرام البستاني، الجزء الأول، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٧٠، ص ٢٣٩ .

الدين الذي ليس هناك من شك، حسب ماريتي، بأنه كان يريد أن يصبح سيد لبنان وسوريا وفلسطين. وثم ان علاقاته مع الأمراء المسيحيين أقلقت الباب العالي كذلك كثرت الشكاوى عليه من عدة باشاوات وتقرر إرسال حملة ضده[١]. وبعد أن تأكد الأمير من رغبة العثمانيين بالقضاء عليه هرب في أيلول سنة ١٦١٣ إلى ايطاليا (توسكانة) حيث بقي خمس سنوات بعد أن عيّن ابنه علياً على امارة الشوف وكان يساعده عمه الأمير يونس المعني[٢]. وقد عاد أحمد باشا الحافظ إلى دمشق بعد أن أخذ رهائن من المعنيين وفرض عليهم مبلغاً كبيراً من المال. وأعقب العثمانيون ذلك بحملة على بلاد الشوف أحرقت فيها كثيراً من القرى.

لكن غياب فخر الدين في ايطاليا خفف حقد العثمانيين عليه، لذا عاد إلى بلاده عام ١٦١٨ لتوطيد سلطته من جديد[٣]. وما يهمنا هنا هو معرفة حدود سلطة فخر الدين حتى عام ١٦٢٨ م. وهي السنة التي عقد فيها مجمع رأس بعلبك للروم الأرثوذكس. فبعد عودته من أوروبا، أخذ يحاول شيئاً فشيئاً استرداد مناطق نفوذه. وطبيعي أن يبدأ أولاً من جهة الشمال أي منطقة ابن سيفا الذي شارك شخصياً في حملة أحمد باشا الحافظ ضد منطقة الشوف وغيرها، والتي أدت إلى إحراق وتهديم عدد من القرى والمدن. لذلك عندما توجّه عمر الباشا الخاتنجي لضبط مدينة طرابلس عام ١٦١٨ سانده فخر الدين الذي جمع الرجال من صفد والشوف وصيدا وغيرها وكانت نتيجة هذه الحملة ان اضطر يوسف بن سيفا إلى دفع ماية ألف قرش "وكتبت حجج ومخابرات بين ابن سيفا وبين الأمير فخر الدين ان ما تبقى لأحدهما عند الآخر شيء". وهكذا تمّ رفع الحصار عن طرابلس لكن الأمير فخر الدين في طريق العودة وضع الحصار على قلعة جبيل وهدمها كما ولّى أبو نادر الخازن على بلاد جبيل كما انه فتح قلعة سمر جبيل ولم يخربها وولّى على بلاد البترون المقدم يوسف بن الشاعر. لكن يوسف باشا ابن سيفا بقي والياً على

(١) جيوفاني ماريتي، **تاريخ فخر الدين أمير الدروز الكبير**، ص ٩٠ .

(٢) عبد الكريم رافق، ص ١٥٢ و ١٦٣ .

(٣) عبد الكريم رافق، ص ١٦٤. أنظر أيضاً نجلاء أبو عز الدين، **الدروز في التاريخ**، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .

ولاية طرابلس بعد حصوله على تقرير من الباب العالي[١]. ثم ان الأمير فخر الدين حاول أن يتسلم هو بنفسه إيالة طرابلس بدلاً من ابن سيفا بعد أن أرسل مبلغاً من المال إلى مصطفى باشا والي الشام. لكن الأمر لم يعقد له بل لغيره، ومع هذا سعى ابن سيفا إلى التقرب من فخر الدين وجرت مصاهرة بين الفريقين. ثم تقررت ولاية طرابلس من جديد على يوسف باشا. لكن المنازعة بين الأمير وابن سيفا لن تنتهي إذ سيعود التوتر بينهما عام ١٦٢٠ عندما حاصر فخر الدين مدينة طرابلس ثم دخلها ووضع الحصار على القلعة وجرت مناوشات بين الفريقين وكانت حجة فخر الدين في ذلك المطالبة بمال السلطان الذي رفض ابن سيفا دفعه، مع أنّ الأمير حسن بن سيفا كان قد باع للأمير فخر الدين في السنة ذاتها وعلى رضى من والده، جميع متخلفات بيت عساف في مدينة بيروت ومزرعة انطلياس وحارة اغزير. لكنّ الأمير فخر الدين عاد إلى بلاده بعد أن وردت مراسيم عثمانية بوقف مطالبة ابن سيفا بالأموال[٢].

لكنّ الأمور لن تهدأ في إيالة طرابلس إذ سيصدر أمر سنة ١٦٢١ يعين فيه عمر باشا الخاتنجي على ولاية طرابلس على أن يكون فخر الدين مساعداً له إذا عانده ابن سيفا[٣].

وهذا مما أجبر ابن سيفا على إخلاء مدينة طرابلس والتوجه نحو أقاربه في عكار. وقد طرد فخر الدين أتباع ابن سيفا من جبة بشري. وجاء أمر من الوزير محمد باشا الكرجي في السنة نفسها بتولية فخر الدين على جبيل والبترون وبشري والضنية. وقد

(١) الدويهي، **تاريخ الأزمنة**، ص ٣١١ والشدياق، **كتاب أخبار الأعيان في جبل لبنان**، ج١، ص٢٦٠ .

(٢) الدويهي، تاريخ الأزمنة، ص ٣١٢ - ٣١٤، حول الحروب بين ابن معن وابن سيفا. أنظر أيضاً المحبي، وهو من معاصري فخر الدين، في كتابه **تاريخ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، ٤ أجزاء، القاهرة، ١٨٦٧، جـ ٣ ، ص ٢٦٧. أنظر أيضاً جيوفاني ماريتي، **تاريخ فخر الدين أمير الدروز الكبير**، ص ١٤٧، أنظر أيضاً الشدياق، ج١، ص ٢٦٤ .

(٣) ويذكر ماريتي انه فيما بعد، وذلك في سنة ١٦٣٠ أراد الباب العالي أن يعطي فخر الدين براءة سلطانية لقب باشا طرابلس وذلك ليس بقصد تكريمه بل "لغاية في النفس هي محض انتفاعية". جيوفاني ماريتي، تاريخ فخر الدين أمير الدروز، ص ١٥٩، أنظر أيضاً الشدياق، **كتاب أخبار الأعيان في جبل لبنان**، جـ ١ ، ص ٢٦٨ .

توجّه الأمير إلى طرابلس وأحسن استقباله فيها. لكن أمراً "شريفاً" ورد في اليوم الثالث لوصوله إلى المدينة، يقضي "بتقرير بكلربكية طرابلوس على ابن سيفا". فرجع الأمير إلى بيروت[1]. إذن كانت ولاية طرابلس محط أنظار فخر الدين ولكنه لم يحسم له الأمر فيها بل بقيت الأمور في مدّ وجزر بينه وبين ابن سيفا، بسبب عدم حسم الدولة العثمانية لقراراتها وبسبب التغير في أسماء الوزراء لدى الباب العالي.

لكن طموح فخر الدين لن يقف عند هذا الحد، بل هو سيثبت وجوده في منطقة البقاع بعد انتصاره على الوزير مصطفى باشا دمشق الذي توجّه لمحاربته عام ١٦٢٣، وسينتصر عليه في موقعة عنجر. ولكنه سيعامل الوزير بكل احترام مما دعاه إلى أن "قرر عليه (أي على فخر الدين) وعلى جماعته مقاطعات غزة والبقاع العزيز وسناجق عجلون وصفد ونابلوس"[2]. وفي العام التالي (١٦٢٤) اعترف السلطان العثماني مراد الرابع بسلطة فخر الدين ومنحه فرماناً ولاه بموجبه على بلاد عربستان من حدود حلب حتى حدود العريش، شرط أن يدفع الميري لخزينة الدولة وأن يحافظ على الأمن[3].

(١) الدويهي، **تاريخ الأزمنة**، ص ٣١٤ – ٣١٥، لمزيد من التفاصيل حول علاقة فخر الدين بآل سيفا، أنظر المعلوف، **تاريخ الأمير فخر الدين**، ص ١٦٩ – ١٨٧ .

(٢) الدويهي، تاريخ الأزمنة، ص ٣١٨. والشدياق، كتاب أخبار الأعيان في جبل لبنان، جـ ١، ص ٢٧٥ – ٢٧٧ ، وعبد الكريم رافق، ص ١٦٥ ونجلاء أبو عز الدين، الدروز في التاريخ، ص ٢٥٧، Voir également Abdul-Rahim ABU HUSAYN, in *Al-Abhath*, vol. XXXIV (1986), p. 4.

(٣) عبد الكريم رافق، ص ١٦٦. وعربستان هي كما يرجح المؤلف المناطق الواقعة خارج المدن والتي يقطنها العرب، أنظر أيضاً نجلاء أبو عز الدين، **الدروز في التاريخ**، ص ٢٥٧ . وكذلك المعلوف، **تاريخ الأمير فخر الدين**، ص ١٨٨ حول إنعام "السلطان على الأمير فخر الدين بولايات عرب استان من حدود حلب إلى حدود القدس" وتلقيبه بسلطان البر "وأمره باعطاء راحتها وصيانتها وجباية أموالها الأميرية وتأديتها إلى اسلامبول"، كذلك أنظر الشدياق، **أخبار الأعيان في جبل لبنان**، جـ ١، ص ٢٨٧ .

وهكذا بحلول عام ١٦٢٧ كان فخر الدين قد أصبح السيد في كل ولاية طرابلس[1] وكذلك في قسم كبير من ولاية دمشق. وكما يقول بازيلي: "... كل الوطن من امتدادات لبنان الشمالية إلى قمم بشري وعكا، إلى أعالي العاصي، وعلى امتداد الشاطئ حتى الكرمل، وإلى وادي بعلبك الخصيب، المدن البحرية البترون... جبيل... بيروت... صيدا، صور، عكا، ومن الشرق حتى أعالي الأردن إلى صفد وطبريا، كل هذه البلاد بجمالها وغناها وبقبائلها القوية الشكيمة اعترفت بسلطته. أمراء وادي التيم، وجدوا فيه حامياً، أما الباشاوات الأتراك فقد تركوه وشأنه مخافة ومهابة"[2].

٢ – أسباب وظروف انعقاد المجمع:

إن تسامح فخر الدين مع المسيحيين وانتعاش المناطق التي كانت خاضعة له إقتصادياً شجع عدداً كبيراً من العائلات المسيحية وغير المسيحية إلى الانتقال إلى مناطقه. فحسب الدويهي، كان يوسف ابن سيفا قد عدّ الأشجار في منطقة جبة بشرّي سنة ١٦٢١ وكان مجحفاً بحق أهالي المنطقة، إذ عدّ في إهدن وحدها ١١٦٥ شجرة (أو أصل)، ولهذا السبب تشتت أهل منطقة الجبة إلى الشام وحلب وغيرها[3]. ومن المرجح أن يقصد الدويهي "بغيرها"، مناطق جنوبي جبل لبنان حيث بدأت تتزايد أعداد المسيحيين الذين بدأوا يقطنون في القرى الدرزية كذلك منهم من استقر في بيروت أو في صيدا. وقبل هذا التاريخ كان فخر الدين قد سمح للبطريرك الماروني يوحنا مخلوف من التوجّه الى ناحية الشوف (سنة ١٦٠٩) حتى يكون تحت حمايته، وذلك بسبب الخسائر الكثيرة على الكرسي البطريركي "من القشلق ومن الشدياق خاطر"، فاشترى فخر الدين قرية مجدلمعوش وأعطاها للمسيحيين فنزل فيها البطريرك وعمر له فيها دار وكنيسة وسكن مع

(١) حسب ماريتي، اجتاح فخر الدين كل المناطق الشمالية حتى وصل بجيوشه إلى انطاكية وعاد إلى لبنان بمغانم كثيرة (جيوفاني ماريتي، **تاريخ فخر الدين أمير الدروز**، ص ١٥٢).

(٢) بازيلي، **سوريا ولبنان وفلسطين تحت الحكم التركي**، ص ٤٩ – ٥٠، أنظر كذلك Abdul-Rahim ABU HUSAYN, in *Al-Abhath*, vol. XXXIV (1986), p. 4.

(٣) الدويهي، **تاريخ الأزمنة**، ص ٣١٥ .

جماعته فيها[1] وأخذ المسيحيون بالتالي يهاجرون بأعداد كبيرة إلى جنوبي جبل لبنان حتى يصبحوا تحت حماية فخر الدين الذي كان يحسن معاملته للمسيحيين من وطنيين أو من أجانب، على عكس يوسف بن سيفا الذي فرض ضرائب كثيرة على مسيحيي منطقته كما انه في عام ١٦٢٢ سطا على مركبين فرنسيين في ميناء طرابلس وقتل بحارتهما فغادر التجار الفرنسيون والبنادقة المدينة و لم يعودوا إليها إلاّ بعد أن أصبحت تحت حكم فخر الدين سنة ١٦٢٧[2].

أما صيدا، التي اعتنى بها فخر الدين جيداً بسبب قربها من الشوف ووقوعها في وسط بلاد حكمه فقد جعلها حاضرة إمارته ومرفأ تجارته براً وبحراً مع الافرنج الموالين له. كما انه بسبب تسامحه قدم المسيحيون إليها وكثر عددهم فيها. وقد جدّد فخر الدين سلسلة أساقفة صيدا، إذ "قام الروم الملكيون واختاروا كاتبه المسيحي اغناطيوس عطية مطراناً على صور وصيدا ثم بطريركاً. وبقي اغناطيوس سنداً للأمير طول عمره..."[3]. ولكن حسب المونسنيور جوزيف نصر الله ان اغناطيوس عطية (١٦١٨ – ١٦٣٤) الذي كان أصله من كفربهم بالقرب من حماه في سوريا وكان رئيس كتاب الأمير فخر الدين، قد توسط له الأمير نفسه لدى البطريرك يواكيم زيادة حتى يعيّنه أسقفاً على صيدا وقد تمّ ذلك عام ١٥٩٣. ونجد رواية أخرى حول تعيين اغناطيوس عطية كمطران على أرثوذكسيي صيدا لدى قسطنطين الباشا، الذي بعد شرحه لتفاصيل حول مجيء المسيحيين إلى صيدا وبلاد الشوف من طرابلس وعكار وشمال لبنان وبعلبك والشام وأماكن إقامتهم في صيدا نفسها ونوعية نشاطاتهم، يقول بأن هؤلاء المسيحيين أنفسهم بعد ان ازداد

(١) الدويهي، **تاريخ الأزمنة**، ص ٣٠١، وحسب الخوري بولس قرألي، ترك البطريرك مقره في الشمال وتوجّه نحو ناحية بلد الشوف "بسبب الخصاير التي صارت على الكرسي من يوسف باشا.."، **فخر الدين المعني الثاني حاكم لبنان ودولة تسكانا**، دار لحد خاطر، ١٩٩٢، ص ٣٦ – ٣٧ .

(٢) نجلاء أبو عز الدين، **الدروز في التاريخ**، ص ٢٥٩ و ٢٦١ – ٢٦٢ .

(٣) الأب يوسف الشماس المخلصي، **خلاصة تاريخ الكنيسة الملكية**، الجزء الثاني، المطبعة المخلصية، ١٩٤٩، ص ١٦٦ – ١٦٧ ، هـ ١ ، وعن أهمية صيدا الاقتصادية تحت حكم فخر الدين، أنظر نجلاء أبو عز الدين، ص ٢٦٢ – ٢٦٣.
Voir également Pierre DIB, *l'Eglise maronite*, t. II, Beyrouth, 1962, p. 74 – 75.

عددهم كثيراً في صيدا وبلاد الشوف طلبوا إلى الأمير أن يتوسط لهم لدى بطريركهم يواكيم زيادة ليقيم لهم مطراناً يدبّر شؤونهم "إسوة بجماعتهم في طرابلس. فوافقهم الأمير على ذلك واختار كاتبه ابن عطية فرسمه البطريرك المذكور مطراناً على صور وصيدا لكي يحق له التقدم على مطران طرابلس حسب الأصول القديمة، وان كانت مدينة صور حينئذ خالية من النصارى ومن ثم جعل المطران كرسيه في صيدا ودعي اغناطيوس..."[1].

وتجدر الاشارة إلى أن ابن سيفا، ومع أنه وضع ضرائب مجحفة على المسيحيين إلا أنه كانت لديه صداقته الخاصة معهم إذ أنه اتخذ من "الحاج سليمان البتروني الأصل والرومي المذهب كاتباً عنده ومستشاراً له وقد خدمه سليمان المذكور إلى آخر حياته بكل أمانة وإخلاص ونشاط حتى لم يؤخذ بلوم على ذنب من مولاه ولا من حساده. وبفضل حماية يوسف باشا وغيرة كاتبه المذكور، تجدّد بناء دير سيدة البلمند الشهير بجوار طرابلس سنة ١٦٠٢ وأخذ يقصده الشبان الأتقياء من جميع الجهات القريبة والبعيدة ليترهبوا فيه وارتفع بهم منار السيرة الرهبانية في لبنان بفضل غيرة رئيسهم الفاضل الخوري سمعان الذي لأجل كمال فضله انتدب ورسم مطراناً على صيدنايا..."[2]. وحسب أسد رستم، فقد تم ترميم الدير عام ١٦٠٣ بإشارة السيد المطران يواكيم مطران محروسة طرابلس "وانه اعتنى وأشار بعمارته وانه طلع لعند الحقير مكاريوس الديراني الذي كان سابقاً رئيساً على دير ستنا السيدة الذي يعرف بدير كفتون. وانه أجاب الأب الحقير باشارة السيد المطران كير ايواكيم مطران ثغر بيروت برأي المشايخ ابو صالح والحاج سليمان ياضجي يوسف باشا سيفا ومشايخ قرية فيع الحاج فرحات والحاج بطرس. وابتدينا بفتوحه لأنه كان

(١) Mgr. Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du V^{e} au XX^{e} siècle*, vol. IV (1516 – 1724), Editions Peeters – Louvain et chez l'Auteur- Paris, 1979, p. 70, n° 18. والخوري قسطنطين الباشا، "فصل في أحوال النصرانية في لبنان بأول عهد بني عثمان"، **المسرة**، السنة ٩ (١٩٢٣)، ص ٤٧٤ – ٤٨٢، ص ٤٧٩ – ٤٨٠.

(٢) الخوري قسطنطين الباشا، المرجع نفسه، ص ٤٧٤ – ٤٧٥ .

خراب داشر من زمان دخلوا الاسلام إلى البلاد وهو تاريخ ثلاث مايه وثلاثين سنة"[١].

ودير البلمند هو أول دير تمّ تجديده في لبنان إذ لم يكن يسمح للمسيحيين تشييد الأديرة والكنائس ولا بتجديدها في كل بلاد الإسلام[٢]. أي أن يوسف باشا كان يعامل المسيحيين هو الآخر برفق وعدل لم يسبقه إلى ذلك حاكم مسلم آخر. وكان يتسابق ويتنافس في هذا المضمار مع خصمه العنيد فخر الدين[٣].

إذن على ما يبدو لقد أحسن كل منهما معاملة المسيحيين ومنذ فترة حكمهما ازداد عدد المسيحيين بشكل خاص في المدن الساحلية، مثل طرابلس وصيدا اللتين بدأتا باستعادة دورهما الاقتصادي القديم خاصة من خلال استقبال عدد كبير من السفن العثمانية والأوروبية[٤]. إذن إن علاقة المسيحيين الأرثوذكس كانت جيّدة مع كل من الأميرين يوسف باشا سيفا وفخر الدين المعني الثاني، **فهل كانت كذلك مع السلطنة العثمانية؟**

قبل فتح القسطنطينية، كانت كنيسة انطاكية تحظى بحماية ومساعدة ملوك بيزنطية وبطاركة القسطنطينية وغالباً ما كان بطاركتها يقيمون في تلك المدينة ويديرون كرسيهم من هناك. ولكن بعد سقوط القسطنطينية انقطعت الصلة بين الكنيستين لمدة تنيف على نصف قرن لتعود فتتجدّد مع احتلال الأتراك لسوريا سنة ١٥١٧. وهكذا عادت القسطنطينية من جديد كمركز للأرثوذكسية وكان البطاركة يأخذون منها المساعدة والعون. كما ان بطريرك انطاكية كان "يأخذ مثل بقية البطاركة، البراءة من سلطان

(١) أسد رستم، **كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى**، الجزء الثالث، ص ٣٣ – ٣٤، وعن الحاج سليمان الكاتب يقول عيسى اسكندر المعلوف بأنه جد آل اليازجي في حصن الأكراد من أنسباء آل اليازجي في حمص ولبنان والذين منهم المرحومون الشيخ ناصيف واولاده، ووقف سليمان هذا على الدير التوراة القديمة وتسمى بالعجوز، المعلوف، **تاريخ الأمير فخر الدين**، ص ١٧٩، هـ ١.

(٢) الخوري قسطنطين الباشا، "فصل في أحوال النصرانية..."، ص ٤٧٥ – ٤٧٦، هـ ١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٧٦ – ٤٧٧ .

(٤) Mgr. Basile HOMSY, *Les capitulations et la protection des chrétiens au Proche-Orient, aux XVI, XVII et XVIIIe siècles*, Impr. St. Paul, Harissa, 1956, p. 94 – 95.

القسطنطينية ليردّ عنه تعسفات الباشوات والحكام الأتراك، وكانت تدعم البراءة الكنيسة عموماً من أجل ممارسة واجباتها. وكان بطريرك انطاكية يعتبر رئيس أو زعيم الأرثوذكسيين في رقعة بطريركية أنطاكية..."[١]. ولكن نشأ عن إعادة العلاقات بين القسطنطينية وانطاكية خطر جديد على استقلالية الكنيسة ألا وهو تدخل البطريرك القسطنطيني بشكل مباشر لبسط سيطرته على الكنيسة الانطاكية كما كان يفعل في فلسطين وبقية أقسام المملكة العثمانية[٢]. خاصة وأن الدولة العثمانية قد خوّلت البطريرك القسطنطيني أو المسكوني سلطة زمنية على المسيحيين علاوة على سلطته الروحية. فكان من حقه أن ينظر في "الخصومات التي تنشأ بين الروم من رعايا السلطان وأن يستمع إلى الشهود ويجري الاقسام وينهي المشاكل". وأمسى من واجبه جمع الضرائب المفروضة على الروم وكنائسهم ومن واجب الموظفين المدنيين تسهيل أموره..."[٣].

وبما أن طريقة الحكم التي كانت متّبعة في جميع الولايات العثمانية هي طريقة الاستقلال الإداري أو اللامركزية، فقد كانت تفوض كل الأمور في البلاد الشامية إلى وزير مقيم يسمى باشا. ويقيم بدمشق نفسها ويرجع إليه الجميع في كل شيء. وكان على البطريرك الانطاكي المقيم بدمشق أن يحسب حساب هذا الوالي مثل السلطان وأحياناً أكثر منه لأن بوسعه التأثير في الانتخابات البطريركية وترجيح كفة فريق على فريق آخر[٤] خاصة وانه لم يكن هناك بعد تحديد لكيفية انتخاب بطاركة انطاكية وهذا مما كان يسبب

(١) خريسوستمس بابادوبولس، **تاريخ كنيسة انطاكية**، تعريب الاسقف استفانس حداد، منشورات النور، ١٩٨٤ ، ص ٧٣١ – ٧٣٢ . وحسب المرجع نفسه كان يواكيم الرابع هو أول بطريرك زار القسطنطينية بعد سقوط سورية بيد الأتراك وأعاد الروابط بين الكنيسة الانطاكية وكنيسة القسطنطينية (ص٧٣٣)

(٢) الأب يوسف الشماس المخلصي، **خلاصة تاريخ الكنيسة الملكية**، ج، ٢، ص ١٥٨ – ١٥٩.

(٣) أسد رستم، **كنيسة مدينة ا لله انطاكية العظمى**، جـ ٣، ص ٦.

(٤) الأب يوسف الشماس المخلصي، **خلاصة تاريخ الكنيسة الملكية**، جـ ٢، ص ١٥٨ .

فوضى واضطراب في هذا الموضوع[١]. فعندما كانت السدّة البطريركية تخلو من سيدها كان المتنافسون يتهافتون على هذا المنصب، وذلك بدفع أموال طائلة إلى والي دمشق وإلى الصدر الأعظم في استانبول من أجل استصدار براءة سلطانية لهذا المرشح أو لـذاك. وكان هذا الوضع خطراً جداً على الرعية الأرثوذكسية وبشكل خاص في مدينة دمشق التي تكبدت أموالاً طائلة وخسائر فادحة نتيجة لذلك. فتراكمت الديون على الكرسي البطريركي حتى أن البطريرك يواكيم الخامس (١٥٨١ - ١٥٩٢) اضطر للذهاب إلى القسطنطينية لطلب المساعدة ولّما لم يجد طلبته عند باخوميوس البطريرك المسكوني الذي كان يرى في الرئاسة وسيلة لجمع المال، تابع سفره نحو عاصمة الروس موسكو، وهي أول زيارة يقوم بها بطريرك انطاكي إلى روسيا. وتعتبر رحلته من أبرز وأهم أحداث حياته البطريركية وقد استفادت الكنائس الشرقية من ذلك إذ وجدت في روسيا "مساعداً شجاعاً كريماً وحامياً لها من عسف الأسياد الأتراك وظلمهم"[٢]. وكان يواكيم هذا قد تنازع مع ميخائيل على الكرسي البطريركي. وكما يقول ميخائيل بريك، نقلاً عن مكاريوس ابن الزعيم، بأن ذلك أدى إلى أن "انقسمت النورية بين الاثنين وصار فيها انشقاق عظيم لا يوصف وغرامات أموالاً لا تحصى وقوماً جحدوا الأمانة من شدة ضيقتهم وقوماً قتلوهم بهذه الشرور ظلماً..."[٣]. وكان ميخائيل قد ذهب مرتين إلى القسطنطينية[٤] لحزم النزاع بينه وبين يواكيم الخامس على البطريركية. وانتهى الأمر بإعادة الاعتبار اليه ولكن مع تنحيه عن

---

(١) بابادوبولس، ص ٧٣٢ . وقد وضع نظام محدد ودقيق لانتخاب البطريرك الانطاكي كذلك للقائمقام البطريركي المقيم في دمشق، كذلك وُضع نظام عمومي يختص بانتخاب البطريرك لأجل إصلاح أمور البطريركية، وهناك تفاصيل حول هذه المواضيع وردت في مجموع رقم ٤٢٤ في مكتبة بطريركية انطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس في دمشق، وهو مؤلف من ٧٠ ورقة ويعود إلى القرن التاسع عشر.

(٢) انظر مقالي في كتاب **روسيا وأرثوذكس الشرق**، منشورات جامعة البلمند ١٩٩٨، وعنوانه: "رحلة مكاريوس بن الزعيم إلى روسيا، كمحطة مهمة في تاريخ العلاقات بين روسيا وأرثوذكس الشرق"، ص ٦٣ - ٩٧ . كذلك أنظر أسد رستم، **كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى**، جـ ٣، ص٣٠-٣٣ .

(٣) ميخائيل بريك، **الخلاصة الوفية** ، مخطوط الجامعة الأميركية، ص ٩٧ .

(٤) أنظر أسد رستم، **كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى**، جـ ٣، ص ٢٥ .

البطركية ووفاته بعد ذلك واستلام يواكيم الخامس لمهام الكرسي البطريركي وحده ولمدة سبع سنوات. وقد "استقامت أحوال النصارى في أيامه لكن كان على الكرسي ديوناً كثيرة فلأجل ذلك ذهب إلى القسطنطينية ومنها إلى بلاد النصارى لعل يجمع تلك الديون فمضى إلى المسكوف وخرج إلى كيوف التي هي الروس الصغيرة وكان ذلك في سنة ٧٠٩٢ للعالم [١٥٨٤ م] كما رأيت أنا الفقير مكتوباً هناك بحيث أيقونته موجودة الآن في كيوف بدار المطرانية..."[١].

إذن بدأت رعية دمشق والبطريركية الأرثوذكسية فيها تعانيان من مشاكل مادية منذ عهد يواكيم الخامس وميخائيل. ويبدو بأن ما أخذه يواكيم من أموال من الروس لم يُعالج جذرياً تلك المشاكل بالرغم من أنها كانت أموالاً طائلة. وهذه المشاكل المادية سوف تدفع بعض الوصوليين إلى استغلال الموقف لمصلحتهم كما حدث على عهد يواكيم السادس (١٥٩٣ - ١٦٠٤) إذ أن أحد سكان دمشق ادعى أنه راهب وجال "بلاد المشرق" وأخذ يجمع المال لنفسه ويشرطن كهنة بغير وجه حق مما استدعى تدخّل السلطات الكنسية في القسطنطينية والسلطات العثمانية أيضاً لردعه.

وقد أمضى يواكيم السادس مدة توليه السدة البطريركية وهو يسير "سيرة حسنة" إلاّ أنه فقد نظره، مما دعا الرعية إلى تعيين بطريرك آخر عليهم "فأحضروا إليه الارخن عبد العزيز ابن الأحمر فرسمه شماس ثم قس ثم خوري ثم مطران على القلاية وبعد ذلك بغير اختياره ألزموه أن يعمله بطرك موضعه فعمله ورسموه وسمّوه دوروثاوس قسراً وخرج البطرك يواكيم من الشام وهو مغتاظاً عليهم"[٢]. ونرى من خلال ما سبق كيف ان الرعيّة

---

(١) والكلام هنا لمكاريوس ابن الزعيم، الذي قام برحلتين إلى روسيا والذي نقل عنه ميخائيل بريك في الخلاصة الوفية، ص ٩٨ - ٩٩. ميخائيل بريك، **الخلاصة الوفية**، ص ٩٩ - ١٠١ . أنظر أيضاً أسد رستم، **كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى**، جـ ٣، ص ٣٢ - ٣٣ .

(٢) ميخائيل بريك، **الخلاصة الوفية**، ص ١٠١ ، وعن عبد العزيز بن الأحمر يقول الأب يوسف الشماس المخلصي بأنه كان من أسرة فرعون المعروفة وبأنه كان من أعيان دمشق (خلاصة تاريخ الكنيسة الملكية، جـ ٢، ص ١٦٤). أما بالنسبة لفرض رعية دمشق رأيها على البطرك، فإننا نجد رأياً مغايراً لدى أسد رستم الذي يقول بأنه طلب "إليه أعيان الطائفة في دمشق أن يرسم أسقف قلاية يقوم بتدبير أمورهم فسام عبد العزيز ابن الأحمر شماساً..." (**كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى**، جـ ٣، ص ٣٦).

تدخلت لتفرض رأيها على البطريرك دون أن ترجع إلى سلطة دينية عليا مثلاً مثل البطريرك القسطنطيني. وسوف يتكرر هذا الأمر مع بطاركة آخرين مما سيؤثر سلباً على أحوال الكنيسة الانطاكية وعلى رعاياها. مع ان دوروثاوس الخامس (١٦٠٤ - ١٦١١) دبّر "الكرسي الرسولي بأحسن سياسة وتدبير". فهو كما يقول يوحنا العجيمي، قد "رمّم دار البطريركية في دمشق ووسعها ورفع الضرائب عن الكهنة والرهبان وخفف وطأة البلص والظلم. وجعل جباية الأموال الأميرية من النصارى الأرثوذكسيين بيد جباة أرثوذكسيين. وصمد في وجه الطغاة من الحكام وقاومهم. وذهب إلى الأستانة نفسها ليقتص من متسلم انطاكية وعاد منها حاملاً أمراً عالياً بعزله من منصبه!"[1]. وهذا أمر مهم جداً نظراً للأحوال المزرية التي كان يعيشها المسيحيون التابعون للبطريركية الانطاكية آنذاك. ولذلك فإن فقد دوروثاوس بعد سبع سنين من رئاسته للبطريركية سيولد خضة كبيرة بين المسيحيين. وكما يقول ميخائيل بريك نقلاً عن مكاريوس ابن الزعيم:

"... ثم صار سجساً[2] على البطركية وكانوا المنتدبين كثيرين وأخيراً حضر اثناسيوس مطران حوران وهو الملقب بابن الدباس وطلب البطركية لذاته فأولاً لم يرضوا به أخيراً وعدهم أنه يعطي عنهم في كل سنة المنكسر من جوالي المسيحيين كتبوا عليه بذلك حجة وشرطنوه بطركاً عليهم في سنة ٧١١٩ للعالم [١٦١١] وضبط الكرسي... ولما جاز زمان الجوالي وطالبوه في المنكسر فلم يرد يدفع إليهم شيئاً منه فلأجل ذلك تحاكموا معه بحضرة الباشا والقاضي بدمشق ووضعوه هناك في القلعة محبوساً واتفقوا كلهم

(١) نقلاً عن أسد رستم، **كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى**، جـ ٣، ص ٣٦، كذلك أنظر الأب يوسف الشماس المخلصي، خلاصة تاريخ الكنيسة الملكية، جـ ٢، ص ١٦٥، الذي يضيف بأن أعمال دوروثاوس بن الأحمر وإنجازاته هذه خلقت له خصوماً كثيرين لذلك دسوا له السم في الطعام فمات فجأة في حاصبيا من وادي التيم سنة ١٦١٢ (وليس ١٦١١ كما ورد في غير ذلك من مصادر) ودفن هناك.

(٢) سجساً: من فعل سَجَسَ تغيّر وكَدرَ (الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، جـ ٢، ص ٢٢٩).

عليه وهموا بعزله..."[1]. إذن كان اختيار الدمشقيين لاثناسيوس مطران حوران كبطريرك مشروط بدفعه ما تبقى من جوالي المسيحيين. لكنه لن يفي بوعده إذ أنه قام بجولة رعوية زار فيها حمص وحماه وحلب وأدنه وكان هدفه منها جمع المال المطلوب للجوالي. لكنه بعد عودته منها رفض ما توجّب عليه. وبعد لجوء الدمشقيين إلى السلطة العثمانية وزجه في السجن، دفع اثناسيوس الثاني[2] ابن الدباس مبلغاً من المال وهرب إلى طرابلس واحتمى بيوسف باشا ابن سيفا حاكم المدينة "وحِمَى كاتبه الحاج سليمان البتروني أكبر أعيان الطائفة فيها". ومات اثناسيوس في مدينة طرابلس ودفن في دير كفتين خارج المدينة[3].

إن لجوء البطريرك اثناسيوس ابن الدباس إلى يوسف باشا سيفا وإلى كاخيته سليمان البتروني مهّد الطريق لهما للتدخل في شؤون البطريركية الانطاكية الداخلية. وليس فهذا فحسب بل جعلهما يتواجهان ومنذ ذلك التاريخ بشكل قوي (أي ١٦١٨) مع منافس يوسف باشا سيفا التقليدي ألا وهو الأمير فخر الدين المعني الثاني، الذي كان قد قام بعدة محاولات لتخفيف الاصطدام بابن سيفا كالمصاهرة بين العائلتين وغير ذلك من أساليب.

(١) ميخائيل بريك، **الخلاصة الوفية**، ص ١٠٢، كذلك أنظر أسد رستم، كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى، جـ ٣، ص ٣٧، ونلاحظ بأن هناك فرق في العبارات التي اقتبسها أسد رستم من الحقائق الوضية لميخائيل بريك والتي نشرها سليم قبعين وبين تلك التي اقتبستها من كتاب ميخائيل بريك نفسه المخطوط وذلك بسبب التغيير الذي أحدثه قبعين في النص الأصلي والذي أدّى إلى تغيير في معانيه.

(٢) الثالث وليس الثاني حسب أسد رستم، **كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى**، جـ ٣، ص ٣٧ .

(٣) الأب يوسف الشماس المخلصي، **خلاصة تاريخ الكنيسة الملكية**، جـ ٢، ص ١٦٥ - ١٦٦؛ كذلك الخوري جان عجيمي يسميه باثناسيوس الثالث ويقول بأنه توفي سنة ١٦١٨ وارتسم بطريركاً لمدة سنة واحدة فقط، بعدها وقع الانقسام في دمشق (كتاب **التواريخ الملية**، مخطوط المكتبة الشرقية، رقم 155 B2 ، و ١٥٦ أ - ١٥٧ ب) وهذا على ما يبدو خطأ، إذ ان اثناسيوس ابن الدباس قد تبوأ السدة البطريركيّة، حسب ما تجمع عليه تقريباً المصادر والمراجع، عام ١٦١١ وأقام فيها سبع سنين. أي حتى سنة ١٦١٨ وفي سنة ١٦١٩ عُيّن اغناطيوس مطران صيدا المعروف بعطيه بطريركاً (انظر غطاس بطرس قندلفت، "تاريخ البطاركة الانطاكيين"، **المنار**، جـ ١ (١٨٩٩)، ص ٢٣٠ - ٢٣٢، ص ٢٣٠).

لكن حدّة المنافسة بل التنازع بين الفريقين بدأت من جديد مع الاختلاف حول شخصية البطريرك الانطاكي الذي سيخلف اثناسيوس ابن الدباس. فالأمير كان لديه مرشحه الخاص المتمثل باغناطيوس عطية أسقف صيدا وصور والذي كان كاتبه الخاص ومنهم من يقول بأنه كان رئيساً لكتابه قبل أن يدخل سلك الكهنوت[1]. كما يتبيّن لنا من ذلك مدى ترابط الحياة الدينية بالحياة السياسية. وهذا ما يؤكده عيسى اسكندر المعلوف عندما يقول بأن حدة المنازعات بين ابن سيفا وفخر الدين استعرت من جديد مع مسألة تعيين بطريركي انطاكي جديد مكان اثناسيوس ابن الدباس[2].

وقد انتدب الدمشقيون اغناطيوس مطران صيدا وصور وأرسلوه مع وفد من الكهنة وأعيان الطائفة إلى القسطنطينية وشرطنوه بطريركاً على يد تيموثاوس البطرك القسطنطيني وكان ذلك يوم أحد السامرية أي الأحد الخامس بعد الفصح أي ١٤ أيار ١٦١٩ (أي سنة ٧١٢٧ للعالم) وقد فرح به الدمشقيون. لكن كيرللس أخا اثناسيوس ابن الدباس الذي كان مطراناً على حوران والذي يبدو أنه لحق بأخيه إلى طرابلس، طالب بالكرسي البطريركي هو أيضاً. وقد تمّ إعلانه بطريركاً بمساعدة الحاج سليمان النصراني، كاخية يوسف باشا ابن سيفا، الذي "أحضر سيماون مطران حماه وعازر مطران حمص وديونسيوس اسقف الحصن قسراً وألزمهم بأن يعملوا كيرللس بطركاً وشرطنوه في قرية اميون ببلاد طرابلس وكان ذلك نهار أحد السامرية في ذلك النهار الذي اتشرطن فيه

---

(١) حول أصل اغناطيوس يفيدنا الأب جوزيف حجّار في دراسة حديثة له، صدرت عام ١٩٩٨ بأن اغناطيوس هذا ولد في كفربهم وهي ضيعة صغيرة في سهل حماة في سورية وكانت تتبع ولاية طرابلس. ويقول بأنه لا يعرف الظروف التي أدت إلى ترك اغناطيوس لموطنه الأصلي واللجوء إلى المناطق التابعة لفخر الدين. وقد استقر فيها منذ عام ١٥٨٦، تاريخ وفاة قرقماز والد فخر الدين. كما يفيدنا حجّار بأن اغناطيوس هو الاسم الذي أطلق على ابن عطية بعد دخوله الكهنوت. وقد عين أسقفاً على صيدا وصور عام ١٥٩٣،

Joseph HAJJAR, *Antioche entre Rome, Byzance et la Mecque*, 3 t, Editions Al-Mourad, Beyrouth, 1998, t. 3, p. 21 – 22 .

أنظر أيضاً:

Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire*, vol. IV, p. 70 et n° 18 .

(٢) عيسى اسكندر المعلوف، **تاريخ الأمير فخر الدين**، ص ١٧٩ .

اغناتيوس نفسه في القسطنطينية تدبيراً من الله لأجل خطايا الرعية. وصار هذا كيرللس بطرك بغير رضا أهل دمشق وساير النورية[1] ومكث هناك في طرابلس وكان بقوة الباشا يسود على كل أهل ذلك الجانب. وانقسمت النورية بين البطركين وكانت دمشق وما يليها مع ساير بلاد بيت معن تابعة لاغناتيوس لأن ابن معن كان معضداً له. واما ابن سيفا فكان مساعداً لكيرللس وانتشت حينئذٍ بين المؤمنين في النورية الانطاكية (ص ١٠٤) حروب وفتن وشرور لا تحصى وخصاير لا توصف..."[2].

وقد أرسل كيرللس ابن عمه جرجس إلى القسطنطينية للحصول على براءة من السلطان لعزل اغناتيوس ونفيه إلى قبرص. وبعد حصوله عليها أرسل جنوداً إلى دمشق أجبروا الناس على دفع كمية كبيرة من الأموال لهم. كما انه استنجد ببطريرك الاسكندرية آنذاك كيرللس (لوكارس) لمساعدته على الدمشقيين الذين وقفوا موقفاً سلبياً من البطرك الاسكندري قائلين له بأنه لا يحق له التدخل فيما لا يعنيه! وقد استمرت الفتن وصار الانشقاق العظيم في البطريركية الانطاكية واستمر عدة سنوات حتى وفاة يوسف باشا ابن سيفا (سنة ١٦٢٤) والذي كان مؤيداً لكيرللس ابن الدباس[3]. فهرب كيرللس إلى القسطنطينية[4] حيث حاول من جديد لدى كيرللس لوكارس، الذي كان قد أصبح البطريرك القسطنطيني، علّه ينجح في عزل اغناتيوس. وعن هذا الموضوع يقول بريك بأن كيرللس "أرسل من هناك ثاني دفعة بأمر وأجناد ليعزل اغناتيوس وتكلفوا النصارى بدمشق جملة من المال أيضاً. وكان هذا يخرج أمر سلطاني ويعزل هذا والأخير يفعل كذلك وهكذا فكان فعلهم دايماً حتى اضمحلت أحوال النصارى في كل النورية وبخاصة

---

(١) النورية: أبرشيات الكرسي الأنطاكي.

(٢) ميخائيل بريك، **الخلاصة الوفية**، ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٤) خاصة أن فخر الدين قد هاجم المدينة بعد وفاة يوسف باشا سيفا بسبعة أشهر "قدم الأمير فخر الدين من بعلبك إلى جبة بشراي وفي عيد الرب على موجب الحساب العتيق دخل المدينة (طرابلس) وافحش في النهب والسلب مدة أربعين يوماً إلى أن جاء باشا حلب..."، عيسى اسكندر المعلوف، **تاريخ الأمير فخر الدين المعني الثاني**، ص١٩٠، أنظر أيضاً ص ١٩١ - ١٩٢.

أهل دمشق حتى أنه في بعض الأوقات لم يوجد عندهم كاهن واحد يصلي في الكنيسة..."[1].

ويبدو أن اغناتيوس كان يبقى دائماً في بيروت وصيدا التابعتين لابن معن. لأنه كان يخاف إذا ما دخل دمشق أن يقبض عليه ولاتها لتحزبه للأمير فخر الدين[2]. أما كيرللس الذي كان قد هرب بعد وفاة ابن سيفا إلى حلب ومنها إلى القسطنطينية، فقد عاد من جديد إليها وهدفه أن يثبت سلطته كبطريرك على رعيتها وخاصة على مطرانها ملاتيوس كرمة الذي رفض المشاركة باحتفالاته وقداديسه، حتى اضطر كيرللس إلى اللجوء إلى السلطة العثمانية التي حبست المطران مع عدد كبير من وجهاء الطائفة، وقد تعرضوا جميعهم للجلد وتكبدوا خسائر كثيرة في الأموال حتى أطلق سراحهم[3].

وفي هذا الوقت كانت أحوال الدمشقيين قد تدهورت جداً، فاغتنم كيرللس الفرصة للذهاب إلى مدينتهم والإقامة في السدة البطريركية. "ثم أرسل وهو يتضرّع إلى ابن معن في أن يرسل يجمع كل رؤسا كهنة النورية مع اغناتيوس حتى يحضر هو ويعملوا مجمع ومن يختاروه رؤسا الكهنة والجماعة فيكون هو البطرك والآخر يعطوه كرسي يعيش

---

(١) ميخائيل بريك، **الخلاصة الوفية**، ص ١٠٥ .

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٥، أنظر أيضاً جرجي يني، "الأمير فخر الدين المعني"، **المقتطف** (١٩٠٣)، ص ٨٢٦ – ٨٣٣، ص ٨٣١ .

(٣) حسب ميخائيل بريك، **الخلاصة الوفية**، ص ١٠٧، كان عدد هؤلاء الأعيان ٢٧ وقد أطلقوا بعد دفعهم "الجملة كثيرة من المال"، ونجد رأياً مغايراً لما ورد أعلاه عند الخوري جان عجيمي في كتاب **التواريخ الملية**، مخطوط المكتبة الشرقية رقم 155 B2 حيث يقول في الصفحة 156 v بأن "اغناتيوس بما أنه كان أقوى مالاً وجاهاً وكان أيضاً محتمياً في أمرا بيت معن فاضطهد كيرللس جداً وخسّره وأضرّ به كثيراً فهرب إلى الجبال والبراري وأخيراً رشى الحكام عليه وطابق على قتله. فقتل كيرللس سنة الف وستماية وثماني وعشرين وهذا كان أيضاً كاثوليكياً مثل أخيه اثناسيوس...". أما حول الثروات التي جمعها ولاة دمشق في بداية القرن السابع عشر، فمن المهم مراجعة حوليّات محمّد بن جمعة (عاش في القرن الثامن عشر) والمنشورة في كتاب:
Henri LAOUST, *Les gouverneurs de Damas sous les Mamlouks et les premiers ottomans*, Institut Français de Damas, 1952, p. 191 – 193 .

منه. فعمل الأمير بحسب قوله وأرسل جمع كل رؤسا الكهنة واغناتيوس معهم في قرية الراس ببلاد بعلبك وأرسل خلف كيرللس امراراً عدة فلم يحضر لأنه قد كان ندم على قوله وان الجميع حكموا لاغناتيوس بالبطركية..."[1].

اذن حسب ما ورد أعلاه كيرللس هو الذي طلب من الأمير فخر الدين عقد مجمع لحل الأزمة البطريركية والتي أدّت إلى فتن وشرور امتدت أكثر من سبع سنوات. لكن هذه المعلومات هي مختلفة عمّا جاء في مصدر آخر عائدٍ إلى القرن السابع عشر وهو رحلة مكاريوس ابن الزعيم إلى روسيا التي كتبها الشماس بولس ابن مكاريوس نفسه والذي يقول فيها بأن كل رؤساء كهنة الأبرشية الانطاكية اجتمعوا "عند الأمير فخر الدين ابن معن حاكم تلك البلاد الشامية المشهور لأجل انه محب للمسيحيين جداً ويترثى لهم كثيراً وعملوا مجمعاً بإذنه في قرية الراس لينظروا في رايهما [أي اغناتيوس وكيرللس] ويثبتوا المستقيم منهما. وكان كيرللس يبتغي ذلك. فلما راسلوه ليحضر المجمع لم يشأ الحضور بينهم. وكان قد خسّر المسيحيين بدمشق أموالاً غزيرة..."[2].

بالنسبة لبولس ابن الزعيم، ان قرار عقد المجمع يعود إلى مطارنة الأبرشية الانطاكية، طبعاً مع إذن من الأمير فخر الدين وموافقة ضمنية من كيرللس. لكن بولس كميخائيل بريك يحمل ابن الدباس مسؤولية ايقاع الخسائر المادية الكبيرة بمسيحيي دمشق[3].

---

(١) ميخائيل بريك، **الخلاصة الوفية**، ص ١٠٧، عيسى اسكندر المعلوف، **تاريخ الأمير فخر الدين**، ص ١٩٤ – ١٩٥، أنظر أيضاً أسد رستم، **كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى**، جـ ٣، ص٣٩.

(٢) Basile RADU, *Voyage du patriarche Macaire d'Antioche*, *P.O.*, XXII, fasc. 1 (1930), p. 38 - 39
وقسطنطين الباشا، **نخبة من سفرة البطريرك مكاريوس الحلبي**، ص ٣٧ – ٣٨ .

(٣) أما بابادوبولس فيقول بأن فخر الدين حاول "ان يصالح المتخاصمين المتفرقين فتقرر عقد مجمع عام ١٦٢٧ في دير السيدة والدة الاله في بعلبك وأعلن المجمع اسقاط كيرللس الرابع لأنه لم ينتخب بموافقة رعيته..." (ص ٧٤٥). وحول كره الدمشقيين لكيرللس، أنظر:
Abdallah RAHEB, *Conception de l'union dans le patriarcat orthodoxe d'Antioche (1622-1672),* Beyrouth, 1981, p. 30.

٣ – مجمع رأس بعلبك والمقررات الصادرة عنه:

تمّ عقد مجمع رأس بعلبك في أول حزيران الموافق نهار أحد العنصرة من سنة ٧١٣٦ لآدم أي سنة ١٦٢٨ م. وذلك في دير السيدة[(١)]. وليس في سنة ٧١٣٥ لآدم أي ١٦٢٧ م. كما ورد عند بولس ابن الزعيم في رحلته[(٢)]. وقد استمر هذا المجمع حتى ١٠ تموز من السنة نفسها. وحضره جميع رؤساء الكهنة بمن فيهم اغناتيوس الثالث لكن كيرللس الذي كان متحمساً لهذا المجمع وللبت في الأزمة البطريركية تمنّع عن الحضور. وانعقد المجمع بمن حضر وكان عددهم احد عشر وهم: سمعان مطران حماه ويواكيم مطران حمص وملاتيوس مطران حلب ومكاريوس مطران صور وصيدا ونيقولاوس مطران حوران وابيفانيوس مطران بعلبك ويواكيم مطران طرابلس وسمعان أسقف صيدنايا ويواكيم أسقف الزبداني ويواصف أسقف قارا[(٣)] واغناطيوس مطران باياس من أعمال كيليكيا. وقد حضر هذا المجمع أيضاً وجهاء الملة[(٤)]. ومن المرجح أن

(١) دير السيّدة، يعد من أقدم الأديار في لبنان. وقد بني على بقايا معبد روماني طوله خمسون متراً ولا تزال معالمه ظاهرة في أسفل واجهة الدير. ومساحة بعض حجارته تزيد على ثلاثة أمتار. وقد بنيت كنيسة الدير القديمة (لأن الدير يحوي على كنيستين) في القرن الخامس عشر واستعملت فيها حجارة من بقايا الهيكل الروماني. وقد ظهرت هذه الحجارة بعد قلش الجدران في أسفل القناطر وإلى يمين ويسار الايقونسطاس الذي خلفه هيكل الكنيسة. وقد رممت هذه الكنيسة الأثرية عام ١٩٩٥ من قبل رهبان دير السيدة.

(٢) RADU, *Voyage du patriarche Macaire d'Antioche, P.O.* XXII (1930), p. 39
وقسطنطين الباشا، **نخبة من سفرة البطريرك مكاريوس الحلبي**، ص ٣٨ . أنظر التاريخ نفسه عند حبيب الزيات، **خزائن الكتب في دمشق وضواحيها**، مطبعة المعارف بمصر، ١٩٠٣، ص ١٠٢.

(٣) يواصف خادم كرسي مدينة قارا ابن المرحوم الحاج نعمة من معمورة بزيزا من معاملة طرابلس" حبيب الزيات، **خزائن الكتب في دمشق وضواحيها**، ص ١٠٢ .

(٤) غطّاس بطرس قندلفت، "تاريخ البطاركة الانطاكيين"، **المنار** ٢٤ (١٨٩٩)، ص ٢٣٠ – ٢٣٢، ص ٢٣١ وعيسى اسكندر المعلوف، **تاريخ الأمير فخر الدين المعني الثاني**، ص ١٩٥ حيث يعطينا معلومات عن ابيفانوس مطران بعلبك (هـ ٤) ويواكيم مطران طرابلس (هـ ٥)، وأسد رستم، **كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى**، جـ ٣، ص ٣٩ – ٤٠ .

يكون شيخ قرية رأس بعلبك آنذاك الشيخ الياس ابن الشيخ فرح المكنى بقسطنطين قد حضر ذلك المجمع[(١)]. وإن حضور وجهاء الملة لمجمع كنسي سوف يكون له تأثير على بعض مقرراته وسيتجسّد ذلك في قسم مهم منها كما سنرى فيما بعد.

أما بالنسبة لكيرللس الذي لم يحضر إلى مجمع رأس بعلبك، فقد أمر فخر الدين بإحضاره مكبّلاً بالحديد من دمشق. ولما قرب من رأس بعلبك أمر الأمير الخفراء بأن يمضوا به إلى مغارة الراهب قرب الهرمل وأن يقتلوه هناك. وعن هذا الموضوع يقول ميخائيل بريك:

"وأرسل [أي فخر الدين] خلف كيرللس أمراراً عدة فلم يحضر لأنه قد كان ندم على قوله... وأما الأمير ابن معن فإنه أرسل وأحضر كيرللس من دمشق مربوطاً بأمر حكامها ولما وصل أعلموا الأمير بمجيه وقال لا تروني وجهه امضوا واقتلوه وفي الحال قتلوه وطرحوه في عين الراهب بقرب الهرمل ثم انصرف المجمع..."[(٢)].

وهكذا حكم الجميع بالبطريركية لاغناتيوس وصدرت عن المجمع أحكام صالحة تضع حداً للمشاكل التي كانت تتخبط فيها البطريركية الأرثوذكسية على جميع الأصعدة. وقد تألفت تلك المقررات من عشرين رأساً أو بنداً. وكان يوجد نسخة منها في مكتبة البطريركية الأرثوذكسية في دمشق ونسخة أخرى عند بولس ابن الزعيم. على أن نسخة البطريركية التي كان عيسى اسكندر المعلوف قد رآها في بداية هذا القرن وكان يعود نسخها إلى القرن التاسع عشر هي غير موجودة حالياً في مكتبة البطريركية. وقد أشار

(١) حول هذا الشيخ أنظر عيسى اسكندر المعلوف، **تاريخ الأمير فخر الدين المعني الثاني**، ص١٩٥، هـ١.

(٢) ميخائيل بريك، **الخلاصة الوفية**، ص ١٠٧، انظر الرواية نفسها في عيسى اسكندر المعلوف، المرجع عينه، ص ١٩٦، أما بولس ابن الزعيم فيقول في رحلته بأن "الأمير فخر الدين ابن معن المذكور غضب عليه وأرسله منفياً إلى مغارة الراهب المشهورة الكائنة بقرب قرية الهرمل من بلاد الراس وفيها كان قبره وذلك في سنة ٧١٣٥ لآدم (١٦٢٧) وثبت المجمع البطركية لاغناتيوس"، **نخبة من سفرة البطريرك مكاريوس الحلبي**، ص ٣٨ – ٣٩ و:
RADU, *Voyage du patriarche Macaire d'Antioche, P.O.* XXII (1930), p. 39 .

غطاس بطرس قندلفت إلى أهمية تلك المقررات وعبّر عن رغبته في نشرها ضمن "مقالة تتعلق بشأن تاريخ نظام الكنيسة عموماً والكرسي الانطاكي خصوصاً"، ولكنه على ما يبدو لم يقم بذلك. لكن لحسن الحظ نشرت هذه المقررات جميعاً من قبل أسد رستم في كتابه تاريخ كنيسة انطاكية (جـ ٣، ص ٤٠ – ٤٣) لكن هذا المؤرخ لا يقول لنا كيف وصلت إليه تلك المقررات أو أية نسخة قد اعتمد لنشرها[1].

على أن ميخائيل بريك يُعلمنا بوجود هذه الأحكام التي يسميها "بعض لوازم الى

---

(١) غطاس بطرس قندلفت، "تاريخ البطاركة الانطاكيين"، **المنار** ٢٤ (١٨٩٩)، ص ٢٣١. وعن هذه المقررات ونسخها يقول بولس ابن الزعيم: "... وعملوا عليه [أي على كيرللس] مجمعاً أثبتوا فيه قطعه وافرازه وذلك بموجب أبواب أوجبت عليه من الناموس المقدس. ولا سيما لأنه صار بغير رضى أهل أبرشيته ولكثرة أذاه وضرره للمسيحيين عموماً وكتبوا صورة هذا المجمع المكاني وما حددوه فيه والقوانين والسنن اتباعاً للمجامع السالفة وهو الآن موجود في خزانة كتب البطركية وعند الفقير مؤرخه أيضاً...". **نخبة من سفرة البطريرك مكاريوس الحلبي**، ص ٣٨. و: RADU, *Voyage du patriarche Macaire d'Antioche*, *P.O.* XXII (1930), p. 39.

وأنظر أيضاً عيسى اسكندر المعلوف، تاريخ الأمير فخر الدين المعني الثاني، ص ١٩٥ و هـ ٨.

وهناك حاشية وردت في كتاب عبد الله راهب تشير إلى أن قسطنطين الباشا قد ذكر نسخة أخرى من المقررات (تعود إلى سنة ١٨٣٩) في كتابه تاريخ الروم الملكيين، الجزء الأول، صيدا، ١٩٣٨، ص ٨٨. (Abdallah RAHEB, *Conception de l'union*, p. 33, n° 1)؛ وهذا خطأ لأن ما ذكره قسطنطين الباشا في تحقيقه لكتاب ميخائيل بريك، **تاريخ الشام** ما هو إلا ١١ قانوناً صدرت عن مجمع كنسي آخر عقده البطريرك فيلمون مع سبعة مطارنة من الكرسي الانطاكي سنة ١٧٦٧ (وليس بمجمع رأس بعلبك سنة ١٦٢٨)، وهذه القوانين تسترجع في قسم منها ما ورد في مجمع عام ١٦٢٨، مثل منع السيمونية التي تؤخذ على الشرطونيات (القانون الخامس) وأن لا يكون وكيل البطريرك رجل عامي (القانون الثالث)، الخوري ميخائيل بريك الدمشقي، **تاريخ الشام (١٧٢٠–١٧٨٢)**، تحقيق الخوري قسطنطين الباشا المخلصي، مطبعة القديس بولس، حريصا، ١٩٣٠، ص ٨٥ – ٩٠.

روسا الكهنة والأعوام" والمؤلفة من عشرين رأساً [...] عن الأمانة المكتبة البطريركية كما قال غيره من المؤرخين [...] وجود أكثر من نسختين عن هذه المقررات. فهل كـ[...] الذين حضروا المجمع؟!

ما هي تلك المقررات؟ وما مدى أهميتها؟

٣٤٨ ونذكر لائحة بأ[...] الرجال بأ[...] والخسا[...] شرع [...] وما [...]سية في [...]سنة

٤ – تحليل المقررات ونتائجها:

يمكننا تقسيم مقررات المجمع إلى سبعة بنود دينية وثلاثة عشر بنداً اجتما[...] دينياً[2]. وقد تمّ التركيز فيها على النقاط التالية:

١ً – التركيز على رضى الشعب في اختيار البطريرك وذلك في الرأسين الثاني والثالث وكذلك على رأي أكثرية الشعب كما في الرأس الرابع[3].

٢ً – يجب اجتماع كل رؤساء الكهنة لانتخاب البطريرك ولا يؤخذ بعين الاعتبار الاستعجال من قبل الحاكم (الرأس الخامس) أو أن يُعمل بطريرك بأمر الحاكم أيضاً (الرأس السادس) بل يكون هناك مهلة شهر أو ثلاثة أشهر على الأكثر لاجتماع السينودس[4].

٣ً – يُمنع أخذ الأموال على تعيين أو شرطونية الكهنة في كل مراتبهم لأن ذلك نوع من التجديف على الروح القدس (الرأس السابع)، أي يجب عدم دفع الأموال بغير وجه

---

(١) ميخائيل بريك، **الخلاصة الوفية**، ص ١٠٧.

(٢) أنظر تحليل هذه المقررات عند عبد الله راهب مع هوامش مهمة في كتابه: *Conception de l'union*, p. 33 - 36.

(٣) أسد رستم، **كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى**، جـ ٣، ص ٤٠.

(٤) المرجع عينه، جـ ٣، ص ٤٠ – ٤١ .

غطاس بطرس قندلفت إلى أهمية تلك المقررات وعبّر عن رغبته في نشرها ضمن "مقالة تتعلق بشأن تاريخ نظام الكنيسة عموماً والكرسي الانطاكي خصوصاً"، ولكنه على ما يبدو لم يقم بذلك. لكن لحسن الحظ نشرت هذه المقررات جميعاً من قبل أسد رستم في كتابه تاريخ كنيسة انطاكية (جـ ٣، ص ٤٠ – ٤٣) لكن هذا المؤرخ لا يقول لنا كيف وصلت إليه تلك المقررات أو أية نسخة قد اعتمد لنشرها[1].

على أن ميخائيل بريك يُعلمنا بوجود هذه الأحكام التي يسميها "بعض لوازم الى

(١) غطاس بطرس قندلفت، "تاريخ البطاركة الانطاكيين"، **المنار** ٢٤ (١٨٩٩)، ص ٢٣١. وعن هذه المقررات ونسخها يقول بولس ابن الزعيم: "... وعملوا عليه [أي على كيرللس] مجمعاً أثبتوا فيه قطعه وافرازه وذلك بموجب أبواب أوجبت عليه من الناموس المقدس. ولا سيما لأنه صار بغير رضى أهل أبرشيته ولكثرة أذاه وضرره للمسيحيين عموماً وكتبوا صورة هذا المجمع المكاني وما حددوه فيه والقوانين والسنن اتباعاً للمجامع السالفة وهو الآن موجود في خزانة كتب البطركية وعند الفقير مؤرخه أيضاً...". **نخبة من سفرة البطريرك مكاريوس الحلبي**، ص ٣٨. و:
RADU, *Voyage du patriarche Macaire d'Antioche, P.O.* XXII (1930), p. 39
وأنظر أيضاً عيسى اسكندر المعلوف، تاريخ الأمير فخر الدين المعني الثاني، ص ١٩٥ و هـ ٨.
وهناك حاشية وردت في كتاب عبد الله راهب تشير إلى أن قسطنطين الباشا قد ذكر نسخة أخرى من المقررات (تعود إلى سنة ١٨٣٩) في كتابه تاريخ الروم الملكيين، الجزء الأول، صيدا، ١٩٣٨، ص ٨٨ . (Abdallah RAHEB, *Conception de l'union*, p. 33, n° 1). ؛ وهذا خطأ لأن ما ذكره قسطنطين الباشا في تحقيقه لكتاب ميخائيل بريك، **تاريخ الشام** ما هو إلا ١١ قانوناً صدرت عن مجمع كنسي آخر عقده البطريرك فيلمون مع سبعة مطارنة من الكرسي الانطاكي سنة ١٧٦٧ (وليس مجمع رأس بعلبك سنة ١٦٢٨)، وهذه القوانين تسترجع في قسم منها ما ورد في مجمع عام ١٦٢٨، مثل منع السيمونية التي تؤخذ على الشرطونيات (القانون الخامس) وأن لا يكون وكيل البطريرك رجل عامي (القانون الثالث)، الخوري ميخائيل بريك الدمشقي، **تاريخ الشام (١٧٢٠–١٧٨٢)**، تحقيق الخوري قسطنطين الباشا المخلصي، مطبعة القديس بولس، حريصا، ١٩٣٠، ص ٨٥ – ٩٠.

روسا الكهنة والأعوام" والمؤلفة من عشرين رأساً في "القلاية وعند المسيحيين"[1]، أي في المكتبة البطريركية كما قال غيره من المؤرخين لكن استعماله لكلمة المسيحيين تشير إلى وجود أكثر من نسختين عن هذه المقررات. فهل كانت هناك نسخ منها في يد العلمانيين الذين حضروا المجمع؟!

ما هي تلك المقررات؟ وما مدى أهميتها؟

٤ – تحليل المقررات ونتائجها:

يمكننا تقسيم مقررات المجمع إلى سبعة بنود دينية وثلاثة عشر بنداً اجتماعياً دينياً[2]. وقد تمّ التركيز فيها على النقاط التالية:

١ً – التركيز على رضى الشعب في اختيار البطريرك وذلك في الرأسين الثاني والثالث وكذلك على رأي أكثرية الشعب كما في الرأس الرابع[3].

٢ً – يجب اجتماع كل رؤساء الكهنة لانتخاب البطريرك ولا يؤخذ بعين الاعتبار الاستعجال من قبل الحاكم (الرأس الخامس) أو أن يُعمل بطريرك بأمر الحاكم أيضاً (الرأس السادس) بل يكون هناك مهلة شهر أو ثلاثة أشهر على الأكثر لاجتماع السينودس[4].

٣ً – يُمنع أخذ الأموال على تعيين أو شرطونية الكهنة في كل مراتبهم لأن ذلك نوع من التجديف على الروح القدس (الرأس السابع)، أي يجب عدم دفع الأموال بغير وجه

(١) ميخائيل بريك، **الخلاصة الوفية**، ص ١٠٧.

(٢) أنظر تحليل هذه المقررات عند عبد الله راهب مع هوامش مهمة في كتابه:
Conception de l'union, p. 33 - 36.

(٣) أسد رستم، **كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى**، جـ ٣، ص ٤٠.

(٤) المرجع عينه، جـ ٣، ص ٤٠ – ٤١ .

حق. وهو ما يسمى بالسيمونية وقد فرض العثمانيون هذا النظام على الكنيسة خاصة أثناء تعيين البطاركة. وقد بدأت تلك العادة منذ القرن السادس عشر[1].

٤ً – يجب عدم التهاون في اختيار الكهنة وتعيينهم وعدم الاكتفاء بانتمائهم إلى عائلة معروفة، بل على الشخص الذي سيصبح كاهناً أن يكون حراً طاهراً من بيت أحرار ولا يكون أمياً بل كاملاً بالعلم والعمل (الرأس الثامن). وهذه نقلة نوعية في تاريخ الكنيسة الأرثوذكسية، إذ ان الاهتمام بثقافة وعمل البطريرك سوف ينهض بالسدة البطريركية ويترأسها أشخاص مرموقون على الصعيدين الديني والعلمي كافتيموس كرمة الذي ارتقى السدة البطريركية بعد اغناطيوس الثالث ومكاريوس ابن الزعيم (١٦٤٨ – ١٦٧٢) الذي تولاها هو الآخر بعد افتيموس الصاقزي وكان له دور كبير في نشر العلم والثقافة ولا يزال انتاجه الفكري في قسم كبير منه مخطوط حتى الآن[2].

٥ً – على الصعيدين الديني والاجتماعي، صدرت عن المجمع مقررات تنظّم حياة الرعايا المسيحيين، فقد رفضت رفضاً قاطعاً الرشوة على الزيجة الحرام سواء كانت جسدانية أو روحية بالشبشونية[3]. أي أنه ليس هناك من مجال "لتسوية أوضاع" إذا جاز التعبير مقابل دفع مبلغ من المال خاصة وأن "قرابة الميرون الروحانية أعظم من القرابة الجسدانية" (الرأس التاسع). كذلك تم منع تبذير الأموال على الهدايا والولائم في أثناء العمادات (الرأس العاشر). كما وضعت المقررات حدوداً معقولة "لصداق البنات" (الرأس الحادي عشر) وكانت هذه المسألة قد سببت خضة عنيفة عند مسيحيي دمشق في النصف الثاني من القرن السادس عشر، إذ كان على الوالد أن يطلب مهراً من العريس لتزويج ابنته فحدث لابنة أحد الأغنياء ان اضطرت إلى اعتناق الدين الاسلامي حتى تتمكن من الزواج من جندي تركي ومن ثم أخذت بأمر من المحكمة سبعة آلاف غرش من والدها، "فهزّ هذا الحادث المسيحيين وأحزنهم". لذا دعا

(١) أسد رستم، **كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى**، جـ ٣، ص ٤١، أنظر أيضاً :
Abdallah RAHEB, *Conception de l'union*, p. 34.

(٢) أسد رستم، المرجع عينه، جـ ٣، ص ٤١.

(٣) نسبةً إلى كلمة إشبين في المعمودية أو عراب.

البطريرك يواكيم جمعة سنة ١٥٧٦ مجمعاً من المطارنة الانطاكيين وحدّدوا فيه ان يقسم مهر البنات إلى أربع درجات، وكتبوا ذلك على لوح علقوه على جدار الكاتدرائية في دمشق. وكان بطاركة القسطنطينية منشغلين هم أيضاً بالقضية ذاتها[1].

كما ان مقررات مجمع رأس بعلبك وضعت قيوداً على حفلات الأعراس التي يجب التركيز فيها على معنى الرباط المقدس بين العروسين وعلى التقشف في مظاهر الزينة على ان يتم الإكليل داخل الكنيسة وليس خارجها إلاّ في ظروف خاصة جداً (الرأس الثالث عشر). وعلى الكهنة ألاّ يدخلوا إلى أعراس فيها طبل وزمر وسكر (الرأس الثاني عشر)[2].

٦ً – كما تمّ منع كتابة الحروز والتعاويذ من قبل الكهنة والعلمانيين لأن ذلك منافٍ لناموس الله (الرأس الرابع عشر). كما منع أخذ الدراهم على التوبة والاعتراف والتحجج بأن ذلك للفقراء. فمن يريد مساعدة الفقراء فليساعدهم مباشرة (الرأس السابع عشر)[3].

٧ً – كما اهتمّ المجمع بتنظيم العلاقات بين الرهبان والراهبات إذ منع وجود أديرة مختلطة (الرأس الخامس عشر)[4]، ولكن هذه العادة لن تُمحى بهذه السهولة إذ ان بطاركة

(١) انظر تفاصيل هذا الموضوع في الخلاصة الوفية لميخائيل بريك، ص ٩٤ – ٩٥، كذلك بابادوبولس، ص ٧٣٤ – ٧٣٥ ، وأسد رستم، **كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى**، جـ ٣، ص ٢٢ – ٢٣ . وعن هذا المجمع أيضاً، أنظر غطاس بطرس قندلفت، "تاريخ البطاركة الانطاكيين"، **المنار** ٢٣ (١٨٩٩)، ص ٢١٨ – ٢١٩ .

(٢) أسد رستم، المرجع عينه، جـ ٣، ص ٤١ – ٤٢ .

(٣) المرجع عينه، جـ ٣، ص ٤٢.

(٤) المرجع عينه، جـ ٣، ص ٤٢، وقد جاء هذا القانون كما يلي عند حبيب الزيات:
"كان لهم عادة ردية ان الرجال ينامون في ديارات النساء والراهبات يختلطن بالرجال. فمن الآن لا يجوز فعل ذلك. لأن الشيطان له مدخل عظيم في مثل هذا الأمر فمن تعدى ذلك وعمل بخلاف ناموس الله فجماعة السينودس تحرمه"، **خبايا الزوايا من تاريخ صيدنايا**، افالون (فرنسا) ١٩٣٢، ص ٢٤٠ .

ومطارنة لاحقين لاغناطيوس قد اشتكوا منها. ففي دير صيدنايا مثلاً ورد على لسان كاتب سيرة المطران ناوفيطس نصري ما يلي: "الراهبات فالتات على روسهم والدير فالت... فحرم المطران على الرجال انهم يدخلوا الى عند الراهبات والراهبات يخالطوا الرجال ولا الرهبان. وعمر دير آخر تحت إلى الرهبان"[1]. وهذا ما سيشير إليه أيضاً البطريرك كيرللس ابن بولس ابن الزعيم (١٦٧٢ – ١٧٢٠) مستعملاً عبارات قاسية جداً في حق مرتكبي هذا الخطأ ضمن رسالة وجهها إلى رئيسة دير صيدنايا سنة ١١١٥ هـ/ ١٧٠٣ م[2].

كما منع المجمع تنقل الرهبان من دير إلى دير على هواهم، أو أن يعمّدوا الأولاد ويلموا الدراهم من الناس على أنها نذور لكنيسة أو دير معين (الرأس الثامن عشر)[3].

٨ً – كما تمّ التنبيه على عدم إدخال كتب غير أرثوذكسية إلى الكنيسة واستعمالها عن جهل بمضمونها وهي كتب اراتقة (الرأس السادس عشر)، خاصة وان المرسلين اللاتين كانوا قد بدأوا بالتكاثر في المنطقة واستقروا في أهم مدنها مثل حلب وصيدا وبيروت[4].

٩ً – ولقد حدّت المقررات أيضاً من سلطة البطريرك نفسه. اذ لا يجوز له بموجبها أن "يرسم شمّاس أو قس من غير أن يكون معهم منشور من رئيس كهنتهم ولا كتاب في

(١) حبيب الزيات، **خبايا الزوايا**، ص ٢٤٠ .

(٢) وردت رسالة البطريرك كيرللس إلى رئيسة دير صيدنايا في خبايا الزوايا، ص ٢٤٢. كما أشار الزيات إلى ان انقطاع الرهبانية من الدير لم يتم إلاّ بعد وفاة كيرللس المذكور (**خبايا الزوايا**، ص٢٤٣).

(٣) أسد رستم، **كنيسة مدينة ا لله انطاكية العظمى**، جـ ٣، ص ٤٣ .

(٤) حول هذا الموضوع أنظر: Abdallah RAHEB, *Conception de l'union*, pp. 35-36، أما الرأس السادس عشر فقد ذكره أسد رستم في **كنيسة مدينة ا لله انطاكية العظمى**، جـ ٣، ص ٤٢ وحبيب الزيات، **خبايا الزوايا**، ص ٢٥٨ .

خطوط أيادي أهل بلدهم بأنهم مستحقين للكهنوت..." (الرأس التاسع عشر)[1].

١٠ً – كما أبطلت العادة السيئة وهي تعيين "مرتشي لأجل قبض البرطيل الذي سموه قوانين الذي يأخذوها على زيجات الحرام ويسموا المرتشي وكيل البطرك...". خاصة وان هذا الشخص يكون من عامة الناس ولا يعرف شيئاً من أمور الدين كما انه كان يتدخل في شؤون كهنة البلد ويعترض على رئيسهم. لقد أُبطلت هذه العادة من أساسها (الرأس العشرون)[2].

ويتبيّن لنا من أن الرأسين الأخيرين من المقررات كانا موجهين إلى البطريرك مباشرة لتوضيح حدود صلاحياته. على ان المقررات بمجملها تطرقت إلى أهم المشاكل التي عانت منها البطريركية الأرثوذكسية آنذاك ووصفت الدواء الناجع لحل مشاكلها وخاصة من أجل وضع حدّ للنزف المادي الذي كانت السدة البطريركية واقعة تحت وطأته. وقد ركّزت المقررات في خاتمتها على ما يلي: "**الخاتمة: ولتعلم جماعة المؤمنين ان أعراس المسيحيين لا يجوز فيها الطبل والزمر والدق والرقص والأكل والشرب والسكر وغير ذلك. وبالجملة ان الكلفة على مثل ذلك حرام وبفعله يسخط ا لله. وقد بطلنا هذا جميعه وأقصيناه ورذلناه. ونوصيكم بحفظ جميع هذه السنن وبحفظ وصايا ا لله وان لا تحيدوا عن الناموس لأن الاحادة عن الناموس تقفر الأرض كلها وافتعال الشرّ ينقض كراسي المقتدرين. إلى ههنا انتهى كلامنا فمن عمل بخلاف الناموس جماعة السينودس تحرمه**"[3].

ومن نتائج هذه المقررات المباشرة تثبيت اغناطيوس الثالث في السدة البطريركية التي أقام فيها مدة أربعة عشر سنة متخذاً من بيروت مركزاً لبطريركيته وليس دمشق، لأن

(١) أسد رستم، **كنيسة مدينة ا لله انطاكية العظمى**، جـ ٣، ص ٤٣ .

(٢) المرجع عينه، جـ ٣، ص ٤٣ .

(٣) المرجع عينه، جـ ٣، ص ٤٣ .

أقارب كيرللس كانوا يسكنون فيها وكانوا من الشخصيات الهامة والنافذة فيها[1]. ويبدو بأن بطركيته التي استمرت حتى عام ١٦٣٣ لم يشوبها أي حادث يذكر سوى نبأ مقتله في العام نفسه وذلك عن طريق الخطأ إذ قتل على أيدي جنود حليفه الأمير فخر الدين الثاني الذين ظنوه رجلاً آخر، وكان في طريق عودته من صيدا إلى بيروت ودفن في قرية الشويفات[2].

ولا نعلم إذا ما كان اغناطيوس قد طبّق القوانين التي وضعها مجمع رأس بعلبك سنة ١٦٢٨ وذلك خلال السبع سنوات الأخيرة من بطريركيته ذلك أن المصادر التي استطعت الاطلاع عليها لا تعطي تفاصيل حول هذا الموضوع، ولكن تلك القوانين التي وضعت الأطر الواضحة لانتخاب البطريرك والتي حدّت من التجاوزات الدينية في علاقات الرعية بعضها مع بعض ومع الكهنة سوف يُطبق قسم كبير منها على عهد البطريرك افتيميوس كرمة الحموي (١٦٣٥ – ١٦٣٦)، الذي يعتبر من أهم شخصيات الكنيسة الأرثوذكسية

(١) Abdallah RAHEB, *La conception d'union*, p. 39

(٢) يقول ميخائيل بريك، في **الخلاصة الوفية** بأن اغناطيوس استقر في بيروت وبلادها وبأنه توفي سنة ٧١٤١ للعالم (١٦٣٣ م) عندما توجهت "العساكر السلطانية في البر والبحر لمحاربة ابن معن فذهب اغناتيوس إلى صيدا والبس مرقص مطرانها الاسكيم ثم توفي بحضوره فدفنه هناك وفي رجوعه إلى بيروت غيَّر شكله فوجدوه أقوام فقتلوه عند نهر الدامور ودفنوه في كنيسة قرية الشويفات وكان قد أقام في البطركية أربعة عشر سنة" (ص ١٠٧ – ١٠٨). وحسب ما ورد عند غطاس بطرس قندلفت، قتل اغناطيوس على يد لصوص عام ١٦٣١ وليس ١٦٣٣ ("تاريخ البطاركة الانطاكيين"، **المنار** ٢٤ (١٨٩٩)، ص ٢٣١)، أما قسطنطين الباشا فيجعل وفاة اغناطيوس عام ١٦٣٥ ("فصل في أحوال النصرانية"، **المسرة** ٩ (١٩٢٣)، ص ٤٨١). وكذلك بولس ابن الزعيم يجعل وفاة اغناطيوس سنة ٧١٤٣ للعالم (١٦٣٥) على يد الدروز وهو هارب من صيدا إلى بيروت ومتنكر بزي عسكري (**لمحة من سفرة البطريرك مكاريوس الحلبي**، ص ٣٩، و RADU, *Voyage du patriarche Macaire d'Antioche*, *P.O.* XXII (1930), p. 40).
أنظر أيضاً الخبر نفسه مع تاريخ آخر هو عام ١٦٣٤ عند أسد رستم، **كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى**، جـ ٣، ص ٤٣ ، وبابادوبولس، ص ٧٤٦ .

الدينية والعلمية والذي قبل توليه السدة البطريركية، وهو كان لا يزال مطراناً على حلب، كان قد عانى الأمرين من تجاوزات كيرللس الدباس وأخيه اثناسيوس من قبله وصلت إلى حدّ سجنه عدة مرات على أيدي السلطات التركية. ولكن افتيميوس لم يتنازل رغم صعوبة هذه الظروف عن مبادئه وبقي متمسكاً بها. وكان حتى قبل تسلمه للسدة البطريركية يطبّق قسماً كبيراً من المبادئ التي نصّت عليها مقررات مجمع رأس بعلبك، مما يجعلنا نرجّح بأنه كان له دور كبير في وضع عدد منها.

وعن هذا الموضوع يقول مكاريوس ابن الزعيم:

"... ولما جلس هذا المصباح على المنارة [أي أصبح مطراناً على حلب سنة ١٦١٢] أنار كافة أهل حلب بسيرته الفاضلة وتعاليمه العجيبة وليس لهم فقط لكن ولكل الواردين إلى هناك من ساير الأماكن وليس للمؤمنين فقط لكن ولكثيرين من الأمم والقبائل كان ينيرهم بتعاليمه الرعائية وكانوا يتعجبوا من النعمة والحكمة المعطاة له من الله. ثم ابتدأ أولاً بالعناية بأخوة المسيح وكتب أسامي كل الفقراء والعميان والمقعدين والأرامل والأيتام في دفتر وجعل لهم في كل يوم أحد شيئاً معلوم من الصدقة وأقام لهم وكيل فاضل وذلك الوكيل يجمع لهم يوم الأحد والعيد صدقة من المؤمنين وبعد القداس فكان يمضي إلى مواضعهم ويفرق عليهم كل واحد ما هو مرتب وليس دراهم وحدها فقط... ومع ذلك يفتقد مرضاهم بما يحتاجونه وبيوت يسكنوها ويعطي عنهما كراها[1]. وكذلك فعمل وكيلاً آخر للغرباء والواردين وشرع في تزويج البنات والعزبان[2] عند ادراكهم وبطل ذلك النقد الكثير الذي كان مرسوماً للبنات. وكذلك أبطل عمل الأعراس التي بالطبول والزمور والملاهي مع السكر والغناء. وأمر بأن تكون الاعراس بالبركات والصلوات في الكنائس... وأبطل كل تلك الأمور المعوّقة عن الزواج من الكلف الكثيرة والمغارم[3] والشرور وفعل ذلك لأمرين الواحد ليقطع بالزواج المبارك الزنا والثاني لتنمو رعية المسيح

(١) كراها أي إيجارها.

(٢) أي العزب.

(٣) المغارم أي الغرامات أو الديون.

وتكثر لأنه كذلك صار"[1]. "ومنع أيضاً النساء من التحلي بزي الخارجات[2] ...وأمر الرجال بأن لا يسرفوا في النفقة...وأن يوفروا كل يوم شيئاً من أتعابهم لأجل الخراج والخساير الموضوعة على المسيحيين ليكونوا أبداً ناجحين في الروحانيات والجسدانيات ثم شرع في عمارة البيعة وتوطيدها وزينتها بآلة القدس والأيقونات الطاهرة والكتب الالهية وما يتبع ذلك وفي تهذيب الكهنة وحسن سيرتهم ونظامهم لأنهم نور في العالم. وابتدأ هو يعمل الفضيلة قدامهم... يتوفر بذلك على التعليم وتدبير أمور المؤمنين بأسرها للخاص منهم والعام وليس الروحانية فقط، لكن والجسدانية. وهكذا أمر الكهنة بأن يكونوا لأنهم رعاة لخراف المسيح الناطقة. ومثل ذلك للعلمانيين أمرهم باجتناب السكر وشرب الخمر وحذّر عليهم كثيراً وأمرهم بأن يستسيروا حسناً بسيرة تليق بالمسيحيين... وكثيرين من الناس لأجل محبتهم له وشغفهم بوعظه تركوا بلادهم ومواطنهم وأتوا مع أهاليهم وقطنوا في مدينة حلب ليتمتعوا بتعاليمه المحيية للنفوس وتدبيره الصالح... وكثروا ونموا جداً وباركهم الله كثيراً وكان ينهيهم عن البطالة والكسل والجلوس بغير شغل ولا فائدة..."[3].

ومن أهم أعمال ملاتيوس كرمة تصحيحه لما جاء من أخطاء في الكتب الدينية المعتمدة في الكنيسة الأرثوذكسية وهذا ما يشير إليه تلميذه مكاريوس ابن الزعيم عند قوله: "... ثم نظر بأن الاراتقة[4] زرعوا في بعض كتبهم زوانهم الردي فشرع بقلعها وإزالتها ونقل بتعب كثير وغرامة وافرة كتاب القداس الالهي والافخلوجيون والسواعي بأسرها مع السنكسار بتمامه مع غير كتب من اللغة اليونانية إلى اللغة العربيّة وأسعد بها الكنائس والكهنة وجدّد أيضاً كتباً كثيرة كان قد أفناها [الترك

---

(١) "حياة البطريرك افتيميوس كرمة الانطاكي الحموي"، بقلم تلميذه البطريرك مكاريوس الحلبي، عني بنشرها الأب لاونديوس كلزي، **المسرة**، السنة الرابعة (١٩١٣)، ص٤١-٤٧، ص٤٦-٤٧.

(٢) ويعني بذلك الافراط في التبرج عند النساء.

(٣) "حياة البطريرك افتيميوس كرمة الانطاكي الحموي"، **المسرة**، السنة الرابعة (١٩١٣)، ص ٨١-٨٩، ص ٨١-٨٣.

(٤) الاراتقة أو الهراطقة (hérétiques) أي المنشقين عن الكنيسة.

والاهمال وزرعها في سائر المسكونة وكان دائماً يحاول ويجادل ويناضل عن الأمانة المستقيمة..."[1].

ولكن بعد أن أثر افتيميوس كرمة بشكل ايجابي على رعيته الأرثوذكسية في حلب، هل سيستطيع التأثير على البطريركية الانطاكية ككل؟

كان ملاتيوس (أو افتيميوس كرمة لاحقاً) قد أقام في مطرانية حلب مدة ٢٢ سنة وثلاثة أشهر. وبعد أن شرطن بطريركاً بعد وفاة اغناطيوس الثالث، ازداد حرصه على التعاليم الالهية وعلى حث المسيحيين "على التمسك بالديانة القويمة مع معرفة الله الحقيقية وعمل كل فضيلة واسترجاع الخطأة إلى التوبة المرضية لله تعالى والاجتهاد في خلاص نفوسهم كمثل وعظه في حلب وزيادة على ذلك. لأن وعظه وزرعه الروحاني انجح في دمشق وأثمر كثيراً..."[2].

لكن افتيميوس لم يبق في السدة البطريركية سوى ثمانية أشهر فقط توفاه الله بعدها وكان ذلك سنة ١٦٣٥ م بعد أن أوصى بأن يكون ملاتيوس الصاقزي خلفاً له في السدة البطريركية.

لكن مشاكل البطريركية لن تُحل مع هذا الأخير الذي ترأس الكنيسة الانطاكية (من سنة ١٦٣٥ حتى سنة ١٦٤٨)، مع أنه اقتدى بسيرة سلفه الصالح فكان مثالاً للوداعة والتقوى وطاف الأبرشيات مراراً واعظاً ومرشداً[3]. ومن المشاكل التي بقيت غير محلولة نذكر تلك المادية التي بقيت البطريركية تعاني منها لدرجة انها اضطرت لرهن الأواني الكنسية والتيجان الموجودة في كنيستها، مما سيضطر البطريرك مكاريوس ابن الزعيم (١٦٤٨ – ١٦٧٢) الذي خلف افتيميوس الصاقزي إلى طلب المساعدة من

---

(١) "حياة البطريرك افتيميوس كرمة الانطاكي الحموي"، **المسرة**، السنة الرابعة (١٩١٣) ص٨٥ – ٨٨ .

(٢) المرجع عينه، ص ١٣٥ – ١٤٤، ص ١٤٢ – ١٤٣، أنظر أيضاً ترجمة مفصلة عن افتيميوس كرمة وأعماله عند ميخائيل بريك، **الخلاصة الوفية**، ص ١٠٨ – ١١٥؛ وغطاس بطرس قندلفت، "تاريخ البطاركة الانطاكيين"، **المنار** جـ ١ (١٨٩٩)، ص ٢٣١ – ٢٣٣ .

(٣) أسد رستم، **كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى**، جـ ٣، ص ٤٥ .

الأوروبيين إذ بعث برسالتين إلى ملك فرنسا لويس الرابع عشر، الأولى سنة ١٦٥٣[١] والثانية سنة ١٦٦٣[٢] يناشده فيهما مساعدة المسيحيين المعنوية والمادية كما انه، أي مكاريوس، اضطرّ للسفر إلى روسيا لطلب مساعداتٍ من قيصرها الكسي ميخائيلوفيتش وقد عانى الكثير في رحلته الى روسيا لكنه استطاع بفضل مساعدة القيصر بإيفاء قسم مهمّ من ديون البطريركية[٣].

خاتمة:

بعد محاولة تحليل مقررات مجمع رأس بعلبك ومعرفة نتائجها المباشرة لا بدّ من طرح السؤال التالي:

لماذا اهتم فخر الدين المعني الثاني شخصياً بعقد مجمع كنسي لحلّ الأزمة البطريركية؟

كما سبقت الإشارة إليه عُرف عن فخر الدين تسامحه مع المسيحيين، ويردّ البعض سبب هذا التسامح إلى أنه نشأ في بيئة مسيحية، وما تسامحه معهم إلا اعترافاً بفضلهم عليه. لكن البعض الآخر يذهب إلى أبعد من ذلك إذ يقول بأن فخر الدين كان هو أيضاً مسيحياً حتى ولو وُلد في بيئة درزية، وإن مسيحيته هذه إما كانت بالخفية وإما كانت

(١) كانت هذه الرسالة التي حصلتُ عليها من أرشيف المكتبة الوطنية في باريس موضوع مداخلة في مؤتمر حول التاريخ العربي المسيحي عقد في سيدة البير، صيف ١٩٩٨ .

(٢) نشر الأب انطون رباط اليسوعي هذه الرسالة في **المشرق**، المجلد السادس (١٩٠٣)، ص٥٠١ – ٥٠٢ تحت عنوان "الآثار الشرقية في مكاتب باريس"، كما ترجمها في كتابه:
Documents inédits, 2 tomes, Picard, Paris, Leipzig, London, 1907, 1921, t. I, p. 473 – 476

(٣) جولييت الراسي، "رحلة مكاريوس ابن الزعيم إلى روسيا كمحطة مهمة في تاريخ العلاقات بين روسيا وأرثوذكس الشرق"، في كتاب **روسيا وأرثوذكس الشرق**، منشورات جامعة البلمند، ١٩٩٨، ص ٦٣ – ٩٧ .

علنية[١]. وطبعاً هذا الرأي الأخير وُجد من يناقضه ويقول بأن فخر الدين كان مسلماً[٢].

على أن قسماً من المؤرخين اللبنانيين المعاصرين يجعلون فخر الدين، المؤسس الأول لفكرة الدولة اللبنانية المعاصرة إذ أنه كان يرغب في توحيد شعبه دون التفريق بين طوائفه. أي تأسيس دولة يتمتع كل مواطنيها بنفس الحقوق بصرف النظر عن انتماءاتهم الطائفية[٣].

لكن هناك فكرة لم يتم التركيز عليها، على ما اعتقد، وهي كون فخر الدين كان مسؤولاً تجاه الدولة العثمانية في جمع الضرائب من المسيحيين إن موارنة أو أورثوذكس. فقد جاء نقلاً عن دي لاكروا، في كتابه "أحوال الأمم الحاضرة وكنائس الروم والأرمن والموارنة في تركيا، بأن فخر الدين كان يأخذ رسوماً من رعيته قيمتها مليونان من الذهب في كل سنة. وكان الموارنة يدفعون له "رسماً مقطوعاً عن كل ذكر بلغ الرابعة والعشرين من عمره اربعة ريالات. ويبتدئ كل ذكر بدفع الرسوم منذ السنة الرابعة عشرة من عمره. فيدفع في هذه السنة ثلثي الريال ويزاد بعدئذ ثلث عن كل سنة إلى ان يصير الرسم ١٢ ثلثاً أو أربعة ريالات. وكان يأخذ عن كل زوج بقر للفلاحة تسعة ريالات. وعن كل رأس غنم أو ماعز أو شجرة فاكهة أو شجرة توت بيضاء أو دالية عنب ثمانية عشر

(١) Eugène ROGER, *La Terre Sainte*, p. 336, 362 وقسطنطين الباشا، **فصل في أحوال النصرانية**، ص ٤٨١، أما عيسى اسكندر المعلوف فيقول بأن نصرانية فخر الدين عائدة إلى أنه تربى بين المسيحيين وسافر إلى بلادهم وعاش بينهم مدة خمس سنوات "واخلاصهم له قد حمله على التنصر سراً..." لكن المعلوف يتابع هذا الموضوع بقوله "والله أعلم بالصواب"، عيسى اسكندر المعلوف، **تاريخ الأمير فخر الدين**، ص ٣٥، هـ ٢، وص ٣٦، هـ ٢.

(٢) عيسى اسكندر المعلوف، **تاريخ الأمير فخر الدين**، ص ٣٥، هـ ٢ ، Abdul-Rahim ABU HUSAYN, in *al-Abhath*, vol. XLI (1993), p. 6 ؛ كذلك نجلاء أبو عز الدين، **الدروز في التاريخ**، ص ٢٥٥ .

(٣) Kamal SALIBI, "Fakhr al-din I", in *EI2*; Adel ISMAIL, *Histoire du Liban du XVII^e siècle à nos jours*, p. 21 et 56; même auteur, *Le Liban histoire d'un peuple*, p. 88 – 89 وصالح زهر الدين، **تاريخ المسلمين الموحدين الدروز**، المركز العربي للأبحاث والتوثيق، الطبعة الثانية ١٩٩٤ ، ص ١٤٧.

درهماً من الفضة..."[١]. وهذا ما يؤكده طنوس الشدياق في تاريخه، إذ يقول بأن فخر الدين كان مسؤولاً عن تقديم "جزية النصارى" للباب العالي. ففي سنة ١٦٢٥ م مثلاً "طلب من وجوه المدينة [أي دمشق] جزية النصارى فأجابوه وسلموه دفترها فأرسل أعواناً يحصلونها ولما قبضها ارتحل إلى قب الياس..."[٢]. كما ان المؤرخ نفسه يعطينا مثلاً عن الكمية الكبيرة من المال التي كان يدفعها الأمير فخر الدين للعثمانيين إذ أنه في سنة ١٦٢١، عندما عُزل سليمان باشا عن ولاية دمشق وعُين مكانه مرتضى باشا دفع له الأمير ٥٠٠٠ غرشاً "ثم أرسل له الأمير من المال السلطاني خمسة وعشرين الف غرش وللوزير الأعظم أربعة آلاف غرش وللقائم مقام الف غرش وللباش دفتردار الف غرش ولمدبر الوزير خمسماية غرش ولرئيس الكتبة خمسماية غرش وللمحصل الف غرش"[٣]. وهذا مما يدل على الكميات الهائلة من الأموال التي كانت تدفع من الأمير للسلطات العثمانية إن "كهدية" أو كضريبة متوجبة عليه تجاه السلطنة، وطبعاً كان يجمّع تلك الأموال من رعيته..

ورعية فخر الدين الأرثوذكسية بشكل خاص يبدو بأنها كانت غنية وهذا ما يؤكده لنا ميخائيل بريك في كتابه المخطوط الخلاصة الوفية إذ يقول: "**... واعلم يا هذا بأني أنا الفقير ميخائيل بريك لما كنت كاهن في النورية الانطاكية كان فيها ثمانية وعشرين رئيس كهنة وهم هؤلاء... وكان فيها مسيحيين كثر وكان كل رئيس كهنة من هؤلاء يحتوي على رعية وافرة من المسيحيين ويتكلف على شرطونيته مبلغاً قدره من المال. وكان مدخول بطركية انطاكية شيئاً يفوق وصفه. وكان يقوم في البطركية ثلاثة قضاة وهم أهل قارا لأنهم كانوا أغنياء جداً وكذلك أهل كفربهم[٤] كانوا الف**

(١) عيسى اسكندر المعلوف، **تاريخ الأمير فخر الدين**، ص ٢٦٥ .

(٢) طنوس الشدياق، **كتاب أخبار الأعيان في جبل لبنان**، جـ ١، ص ٢٨٨ – ٢٨٩ .

(٣) طنوس الشدياق، **كتاب أخبار الأعيان في جبل لبنان**، جـ ١، ص ٢٦٦، أنظر خبراً مماثلاً عند عيسى اسكندر المعلوف يتناول جزية نصارى دمشق السنة ١٦٢٤ م ("طلب من وجوه البلدة مال خزينة النصارى فأجابوه وسلموه دفاترها...")، **تاريخ الأمير فخر الدين المعني الثاني**، ص١٩٣ .

(٤) يجدر التذكير بأن اغناطيوس الثالث مرشح فخر الدين للبطريركية كان أصله من هذه القرية.

وخمسة وعشرون خراج وأكثرهم اغنياء وكذلك أهل مرمنيتا(؟) فكانوا أكثر دولة من الباقين. وأعرف أنا الفقير الخوري ميخائيل بريك في زماني في ابرشيتنا الأكابر أصحاب المراتب والاغنياء والدولة والشور قدام ابن معن وابن سيفا ومن يتبعهم خمسة وثمانون رجل. فمن عظم خطايانا، لما زالوا هذين الأميرين وماتوا وتضاعف مال البلاد على أهله وصار الواحد عشرة وأزيد تبددوا أكثر رعيتنا إلى قبرص ومصر وغير ذلك من البلاد واضمحل حالهم جداً. فكثير من هؤلاء الكراسي كان حين يتوفى ذلك الريس الكهنة فما كان أحداً يريد يصير مكانه رئيس كهنة فنسأل الرب الاله ان يعمّر النورية الانطاكية وينمي أهلها بدعاي أنا الفقير وبدعا أخوتي الكهنة الروحانيين آمين"[١].

اذن يؤكد لنا ميخائيل بريك على ضخامة الأموال التي كانت تملكها الأبرشيات الأرثوذكسية آنذاك، مما يدفعنا إلى القول بأنه بالرغم من كثرة الدراسات التي تتوقف عند معتقد الأمير فخر الدين المعني الكبير (درزي أم مسيحي أم مسلم)، فإن اللقب أو الصفة التي تغلب عليه فهو "أمير الدروز"، مع أنه في الواقع كان أمير "كل رعاياه" بصرف النظر عن معتقداتهم الدينية لأنه ساد في عصره جوّ تسامح يعود إلى مهارته السياسية الملحوظة. ففخر الدين استعمل كل الكفاءات بمعزل عن الانتماءات الدينية. فكان مساعدوه من موارنة وأرثوذكس ودروز وسنّة.

وسبب تدخل فخر الدين شخصياً في تعيين بطريرك أرثوذكسي وتثبيته يرجّح انه كان لسبب اقتصادي أكثر منه ديني. إذ أن أموالاً طائلة كانت تضيع على المسيحيين بسبب خلافاتهم الداخلية، وهذا بالتالي مما ضيّع قسماً كبيراً من أموال كان من المفترض أن يقبض قسماً مهماً منها فخر الدين. فبتبذير أموال الرعايا المسيحيين التابعين لفخر الدين ودفعها جزافاً للمتسلطين من ولاة ومأمورين وباشاوات عثمانيين يكون الأمير أيضاً من الخاسرين؟! ومتى استقرت الأوضاع وتركزت وتوقف "الهدر" يستطيع فخر الدين جبي الضرائب بسهولة أكثر من رعاياه!

(١) ميخائيل بريك، **الخلاصة الوفية**، ص ١١٦ – ١١٧ . ٦٠

البطريركان المارونيّان سمعان عوّاد وطوبيّا الخازن
وعلاقتهما بالأميرين الشهابيّين ملحم ويوسف

د. جان نخّول*

لم يَرد، على حدّ علمنا، أي تفاصيل واضحة للعلاقة التي ربطت بين البطريركيّة المارونيّة في عهد البطريركين سمعان عوّاد وطوبيا الخازن وبين الأميرين الشهابيين ملحم وولده يوسف.

وقد استوقفتنا أربع وثائق في أرشيف الصرح البطريركي في بكركي، تلقي ضوءاً جديداً على هذه العلاقة التي كانت قائمة في مجالات عديدة، منها:

١ – تدخّل الأمير ملحم في سيامة أحد الأساقفة.

٢ – إنتصار الأمير ملحم لأحد الأساقفة ضد البطريرك.

٣ – إهتمام الأمير يوسف بإعمار أحد أديار الرهبنة المارونيّة.

٤ – محاولة انتقام الأمير يوسف من أحد الأساقفة.

قبل تحليل مضمون هذه الرسائل الأربع، لا بدّ من كلمة عن كلّ من البطريركين عوّاد والخازن والأميرين الشهابيّين ملحم ويوسف.

١ – البطريرك سمعان عوّاد

هو ابن أخ البطريرك يعقوب عواد الحصروني (١٧٠٥-١٧٣٣). رقّاه عمّه إلى أسقفية دمشق سنة ١٧١٦. بعد وفاة البطريرك يوسف ضرغام الخازن بتاريخ ١٣ أيار

---

* أستاذ في الجامعة اللبنانية، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الفرع الثاني، قسم التاريخ.

سنة ١٧٤٢، اجتمع الأساقفة الموارنة في عين ورقة فانتخبوا المطران سمعان عوّاد بطريركاً، فأبى قبول الانتخاب زهداً وتورعاً، فانتخبوا المطران الياس محاسب الغسطاوي أسقف عرقا مكانه وكان المطران طوبيا الخازن غائباً، فلم يقبل انتخاب المطران الياس بل اتفق مع المطران جبرائيل من طائفة السريان فرقيا إلى الأسقفية كاهنين من قسوس دير لويزة وهما القس عبدالله حبقوق والقس جرمانوس صقر فانتخباه بطريركاً في دير لويزة. وقدم كلّ من المنتخبين أي المطران الياس والمطران طوبيا العرائض للحبر الأعظم. ولم يطل الأمر حتى حكم قداسة البابا بناديكتوس الرابع عشر (١٧٤٠-١٧٥٨) ببطلان الانتخابين وكتب براءة مؤرخة في ١٦ آذار سنة ١٧٤٣ موجهة إلى الأساقفة يعلن فيها إلى جانب إبطال الانتخاب، إعلان المطران سمعان عواد بطريركاً على الكنيسة المارونية. وكتب رسالة إلى البطريرك الجديد يأمره فيها بمباشرة سلطاته البطريركية. وفي ١٣ تموز سنة ١٧٤٤ انعقد مجمع الكرادلة وتمّ فيه تثبيت البطريرك الجديد على يد وكيله العلاّمة يوسف سمعان السمعاني[1].

وممّا جاء في رسالة البابا عند إعلانه بطريركاً:

"فنحن أيضاً قد اعتبرنا ذلك المثل المشهور الواجب الاتباع، واقتدينا به قصد استئصال زرع المنازعات من الملة المارونية والقاء السلام بينهم، فانتخبنا وأقمنا سمعان بطرس عواد مطران دمشق بطريركاً على الموارنة. فإن المذكور قد تروّض من صغره بالعلوم الإلهية والأدبية في مدرسة الموارنة برومه، فأحرز ذكراً حميداً، والآن هو الأقدم في أساقفة الموارنة، ولم يخلط المنازعات السالفة الذكر، بل أظهر ذاته متجنباً رغبة الرئاسة. وقد أفرغ جهده كيلا يرتقي إلى مقام البطريركيّة. لذلك نحن قد حكمنا بأنه أهل لها دون غيره. فمنحناه وظيفة البطريرك أملاً أن يحصل من ذلك خير للكنيسة المارونية ويزول الشقاق بالكلية"[2].

---

(١) المطران يوسف الدبس، **الجامع المفصّل في تاريخ الموارنة المؤصّل**، دار لحد خاطر، بيروت، ١٩٧٨، ص ٢٨٥.

(٢) الأباتي بطرس فهد، **بطاركة الموارنة وأساقفتهم، القرن ١٨**، دار لحد خاطر، بيروت، ١٩٨٥، ص ٢٢٣-٢٢٤.

وبعد استتباب السلام والصلح في الكنيسة المارونية أقام البطريرك في ناحية الشوف "لتسهل عليه المراجعات مع أمير لبنان، واختار محلاً لسكناه في إقليم جزين بقرب صيدا حيث بنى ديراً كبيراً للرهبان البلديين اللبنانيين يعرف بدير مشموشة في بلاد الدروز"[1].

ونشير في هذا الصدد إلى أن دير قنوبين تعرّض في هذه الفترة لضغوط هائلة من مشايخ آل حماده[2] المتولين وقتئذٍ على مناطق شمالي لبنان.

وبعد فترة قصيرة وبالتحديد خلال شهر آذار سنة ١٧٤٥ وقع خلاف جديد بين البطريرك وخمسة مطارنة هم اسطفان مطران البترون ويوحنا اسطفان مطران بيروت وطوبيا الخازن مطران قبرص واغناطيوس شرابيه مطران صور وجرمانوس صقر مطران طرابلس، فأنكروا الطاعة للبطريرك وأقاموا نائباً بطريركياً وعرضوا أمرهم للأب الأقدس. فجاء الجواب ببراءة مؤرخة في ١٠ تموز سنة ١٧٤٦ بطاعة البطريرك والغاء كل أعمالهم[3].

وفي عهده حدث خلاف بين البطريركية المارونيّة والآباء اليسوعيين لكن الأمر سُوّي أخيراً بعد تدخل قداسة البابا عبر رسوله الراهب ديسيداروس حيث وقع الصلح سنة ١٧٥٣.

عقد في عهده ثلاثة مجامع[4] للكنيسة المارونية: الأول في سنة ١٧٤٤، والثاني سنة ١٧٤٧، والثالث سنة ١٧٥٥، وهي في معظمها تدعو إلى تطبيق قرارات المجمع اللبناني.

أما المطارنة الذين رقاهم هذا البطريرك إلى الأسقفية فعددهم أحد عشر. وقد نشر

---

(١) الأباتي بطرس فهد، **بطاركة والموارنة وأساقفتهم**، المرجع نفسه، ص ٢٣٣.

(٢) راجع مقالتنا "البطريركية المارونية وآل حماده من ١٦٩٦ إلى ١٨٢٠"، **مجلة المنارة**، ١٩٩٢، عدد ٣، ص ٤١-٥٨، وفيها وثيقتان عن علاقة البطريرك سمعان عواد بآل حماده.

(٣) بطرس فهد، المرجع نفسه، ص ٢٣٤.

(٤) بطرس فهد، **مجموعة المجامع الطائفية المارونية عبر التاريخ**، مطابع الكريم، جونيه، ١٩٧٥، ص١٢٣-١٣٦.

الأب حرفوش[1] موجزاً عن حياتهم.

ترك البطريرك عدة تآليف مهمة، منها: "ترجمة حياة البطرك العلامة اسطفان الدويهي" وكتاب النجاة الذي يشتمل على مواعظه البليغة المؤثرة وكتاب في اللاهوت الأدبي وكتاب الأسرار المقدسة وكتاب في حلّ المشاكل الواردة في الأسفار المقدسة وكتاب زيارة الأسقف الصالح ضمنه ارشادات للأساقفة في زياراتهم الرعائية.

توفي البطريرك سمعان بتاريخ ١٢ شباط سنة ١٧٥٦ بدير مشموشة.

٢ – ولاية الأمير ملحم الشهابي.

يعتبر الأمير حيدر الشهابي ١٧٠٦–١٧٢٩ الجد الجامع لأمراء آل شهاب في جبل لبنان، وهو بطل معركة عينداره ١٧١١ والتي انتهت بسيطرة الحزب القيسي على الحزب اليمني بصورة نهائية. وفي سنة ١٧٢٩ سلم الأمير حيدر "الولاية لولده الأمير ملحم وكان أهلاً لها"[2]. وبعد فترة قصيرة توفي الأمير حيدر في دير القمر وعمره دون الخمسين سنة وله تسعة أولاد ذكور "منهم ولدان وهما الأمير ملحم ولي عهده والأمير أحمد قد حضرا معه حين حضوره من حاصبيا وعمر الأمير ملحم إذ ذاك ثلاث سنوات وعمر الأمير احمد سنة واحدة"[3]، والباقون ولدوا له في دير القمر وهم منصور، يونس، علي، حسين، معن، بشير وعمر. وهؤلاء الأمراء التسعة ولدوا من أربع نساء تزوج بهن الأمير حيدر.

اتّبع الأمير ملحم سياسة حازمة في الداخل والخارج، واشتهر أمره في قتال الشيعة في جبل عام خاصة بعد أن بلغه أن بني علي الصغير أصحاب بلاد بشارة "أظهروا الشماتة

(١) ابراهيم حرفوش، "الرسامات"، **المنارة**، ١٩٣٨، ص ٤٧٦–٤٧٩.

(٢) طنوس الشدياق، **أخبار الأعيان في جبل لبنان**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٧٠، ج٢، ص ٣١٧.

(٣) حيدر أحمد الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٩، ج١، ص ٢٨.

يموت والده فخضبوا ذيول خيولهم بالحناء سروراً... ثم دهم بني الصغير للقتال فالتقى بهم في أرض قرية يارون من تلك الديار فظفر بهم وكسرهم وأهلك منهم خلقاً"[1].

وعن علاقته الخارجية بالولاة فقد كانت تنتقل بين الوفاق التام والاختلاف الحاد حتى القتال ففي سنة ١٧٣٢ وقع خلاف بينه وبين سليمان باشا العظم والي دمشق الذي جرّد حملة عسكرية ضد الأمير الشهابي إثر خلاف على بعض قرى البقاع الغربي وقد سارع الأمير ملحم إلى تدارك الوضع معتذراً لوالي الشام متعهداً بدفع مبلغ خمسين ألف قرش، فقبل الوالي اعتذاره بعد أن قبض المبلغ المذكور وطفق راجعاً إلى بلاد الشام[2].

وفي سنة ١٧٤١ تزوج الأمير ملحم بابنة الأمير نجم أمير حاصبيا "ومنها اولد ولده الأمير يوسف سنة احدى وستين وماية وألف"[3].

سعى أعيان الشيعة في جبل عامل للاستقلال بشؤونهم الداخلية الأمر الذي دفع والي صيدا للاستعانة بالأمير الشهابي الذي تلقى طلباً سنة ١٧٤٣ من والي صيدا سعد الدين باشا العظم بالهجوم نظراً لإمتناع الشيعة عن دفع الأموال الأميرية، وقد لبّى الأمير ملحم الأمر وتقدم بجيشه ليظفر بهم ويقتل منهم "ألفاً وستماية قتيل"[4].

توتّرت العلاقات عدة سنوات بين والي دمشق أسعد باشا العظم والأمير ملحم كانت تنتهي بالحرب حيناً وبالصلح أحياناً أخرى، خاصة في سنتَي ١٧٤٧ و١٧٤٨ لينتهي الأمر أخيراً بتسوية.

(١) طنوس الشدياق، **أخبار الأعيان في جبل لبنان**، ص ٣١٧.

(٢) عباس أبو صالح، **التاريخ السياسي للإمارة الشهابية في جبل لبنان ١٦٩٧–١٨٤٢**، بيروت، ١٩٨٤، ص ٦١.

(٣) حيدر أحمد الشهابي، المرجع السابق، ص ٣١. ونشير إلى أنه في ص ٣٦ ورد أن الأمير يوسف ولد ١١٦٠ هـ والتي بدؤها الجمعة ١٣ كانون الثاني ١٧٤٧ و١١٦١هـ بدؤها ٢ كانون الثاني ١٧٤٨.

(٤) طنوس الشدياق، المرجع السابق، ص ٣١٨.

وفي سنة ١٧٤٩ تسلّم الأمير ملحم مدينة بيروت وضمّها إلى ولايته. وتوطنها الأمراء الشهابيون وبقيت في يدهم إلى عهد أحمد باشا الجزّار وذلك من والي صيدا عثمان باشا المحصّل بعد أن عجز واليها ياسين بيك التركي من حفظ الأمن فيها[1].

وسنة ١٧٥٤ دخلت شوكة صبير[2] في يد الأمير فورمت يده منها جداً فعالجه الأطباء فعجزوا عن شفائها. فنحل جسمه ووهنت همته فتجرأ عليه مشايخ البلاد واتفقوا مع أخويه الأمير أحمد والأمير منصور على عزله وفي هذه السنة نصّر الخوري ميخائيل فاضل[3] الماروني البيروتي الأمير علي حيدر ثم تنصر من أولاد الأمير ملحم الأمراء قاسم وسيد أحمد وحيدر وتبعهم أكثر الأمراء الشهابيين، ثم الأمراء اللمعيّون[4].

بعد عدة سنوات عن تنازله عن الحكم لأخويه أحمد ومنصور توفي الأمير ملحم سنة ١٧٦١ بعد أن أقام وصياً على أولاده سعد الخوري صالح من رشميا لأنهم كانوا صغاراً وتوفي في بيروت ودفن في جامع الأمير منذر التنوخي وعمره ستون سنة وله ستة أولاد ذكور هم محمد، يوسف، قاسم، سيد أحمد، أفندي وحيدر. وكانت ولايته اثنتين وعشرين سنة "وكان قصير القامة ممتلئ البدن هماماً غيوراً شجاعاً جسوراً فارساً زيراً مولعاً بصيد البزاة شديد الهمة سفاكاً للدماء شديد العقاب بعيد الرضى"[5].

---

(١) حيدر أحمد الشهابي، المرجع السابق، ص ٤٠.

(٢) الصبّير: كان البيروتيون، وجميع سكان السواحل الرملية، يزرعون الصبير حدوداً تفصل بين ملك وآخر فيقوم سياجاً وحداً معاً، ولهذا كانت جميع البساتين محاطة بهذا النبات.

(٣) هو البطريرك الماروني ميخائيل فاضل. لمزيد من المعلومات راجع كتاب الأب بولس صفير، **البطريرك ميخائيل فاضل وأزمات عصره (١٧١٩–١٧٩٥)**، منشورات معهد التاريخ، جامعة الروح القدس – الكسليك، ١٩٩٤.

(٤) طنوس الشدياق، المرجع السابق، ص ٣٢٢.

(٥) المرجع عينه، ص ٣٢٣. نشير هنا إلى أنّ الأمير حيدر الشهابي في كتابه السابق، ص ٤٩ يشير إلى أن وفاة الأمير ملحم كانت ١١٧٣ هـ (بدؤها ٢٥ آب ١٧٥٩) وكذلك في كتابه، تحقيق نعّوم مغبغب، مصر، مطبعة السلام، ١٩٠٠، ص ٧٨٣، يشير إلى وفاته عام ١١٧٣ هـ. وهذا مخالف لما ورد عند الشدياق بنحو سنة تقريباً.

بالنسبة لسياسته الداخلية، فقد ارتاب الأمير ملحم من تصرف بعض المقاطعجيين في ولايته فعمل جاهداً للبقاء في موضع السيطرة على مختلف القوى السياسية في الداخل من خلال العمل على إضعاف تلك القوى بصراعات جانبية حتى لا تشكل خطراً على حكمه. ففي سنة ١١٦٣هـ/١٧٤٩-١٧٥٠م يذكر المؤرخ حيدر الشهابي أن الأمير ملحم "جعل العداوة فيما بين البعض من أهالي البلاد بين الأمرا بيت ابللمع. وبين المشايخ بيت أبو نكد في بعضهم، ومن بعض الطوايف من أهالي البلاد، ومن جرى ذلك قويت يده عليهم، والكل احتاجوا اليه"[1].

وفي هذا العهد برزت التحزبات الجديدة بانقسام الحزب القيسي الى حزبين كنتيجة لنزاع قام بين كبار المناصب من آل جنبلاط، وآل عماد، وآل ابو نكد. فعرف أنصار آل جنبلاط بالجنبلاطيين، وأنصار آل عماد باليزبكيين وظل آل أبو نكد مستقلّين.

وفي هذه المرة أيضاً، كما في الصراع القيسي اليمني سابقاً، تجاوزت الحزبية حدود الانتماء الديني، فكان بإمكان النصارى والدروز والمسلمين أنفسهم أن ينتموا إلى أي حزب من الأحزاب، بصرف النظر عن مذهبهم الديني، أما العامة فكانوا يتبعون حزبية مقاطعجيتهم. على أن الإقطاعيين الموارنة لم يتأثروا كثيراً بهذه التحزبات. ومن ذلك أن آل الخازن لم تشدّهم إلى الجنبلاطيين إلا روابط واهية، وكذلك آل حبيش إزاء اليزبكيين. ولم يتحزب أمراء أبي اللمع تحزباً دائماً لأي من الفريقين، بل آثروا أن يناصروا هذا أو ذاك حسب ما تقتضيه الحال. وكان الشهابيون، نظرياً، على الحياد أو فوق الحزبية[2].

ويختتم الدكتور عباس أبو صالح كلامه عن عهد الأمير ملحم بقوله: "بيد أن الأمير الشهابي الحاكم كان يبذل جهده لإبقاء الانقسام قائماً في صفوف معارضيه. وإذا ما توحّدت مختلف القوى السياسية ضده ولم ينجح في بعث الانشقاق فيما بينها فقد

---

(١) حيدر أحمد الشهابي، المرجع السابق، ص ٤١.

(٢) إيليا حريق، **التحوّل السياسي في تاريخ لبنان الحديث**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٢، ص ٤٧.

يلجأ للحصول على دعم خارجي من والي صيدا أو والي دمشق عادة. وقد يضطر في نهاية المطاف للإنحياز إلى إحدى تلك الفئات من أجل كسب دعمها السياسي. وهذا ما حدث فعلاً بعد تخلّي الأمير ملحم عن كرسي الحكم لأخويه أحمد ومنصور بسبب المرض فانحاز الأمير أحمد للحزب اليزبكي والأمير منصور إلى الحزب الجنبلاطي"[1].

٣ – رسالتا الأمير ملحم الشهابي إلى البطريرك سمعان عوّاد

قبل البدء بتحليل هاتين الرسالتين، نورد النص الحرفي لكل منهما مع التعليق المناسب، الأولى مباشرة والثانية غير مباشرة.

الرسالة الأولى: "إلى حضرة عزيزنا البطرك سمعان المكرم سلمه الله تعالى.

أولاً مزيد الأشواق إلى روياكم في كل خير وعافيه وبعده اجانا علم من المشايخ اولاد بو قانصوه (الخازن)، ومعرفينا ان مرادكم ترسمو مطران القس يوسف مارون موضع جده المطران اسطفان والرعية ما هي قابلته المراد تديرو بالكم ترسموه لان بيصير تعب فكر لنا ولكم من ذلك ومنفهم انكم ما بتريدو الا الصالح ولا تقطعو اخباركم عنا والدعا. ملحم شهاب"[2].

والخوري يوسف مارون الدويهي[3] هو حفيد المطران اسطفان الدويهي الذي ارتسم مطراناً على البترون سنة ١٧٢٨ وهذا المطران هو ابن أخ البطريرك اسطفان الدويهي (١٦٣٠-١٧٠٤).

يُعتبر من مؤرخي القرن الثامن عشر، أقام في المقرّ البطريركي وعمل مساعداً

(١) عباس أبو صالح، المرجع السابق، ص ٧٦.

(٢) أرشيف بكركي. جارور البطريرك سمعان عواد، وثيقة رقم ١٢٠.

(٣) لمزيد من المعلومات عن هذا الكاهن، راجع مقالتنا "الخوري يوسف مارون الدويهي وكيل مطران البترون"، مجلة **اليد البيضاء**، البترون، ١٩٩٧، ص ٥٧-٦٤؛ الدكتور إيليا حريق، المرجع السابق، ص ١٠٣-١٠٤؛ الأب بطرس بركات، **صفحات من تاريخ إهدن**، ١٩٨٧، ص ١٣٤-١٣٩؛ إبراهيم حرفوش، **المنارة**، ١٩٣٦، ص ١١٢-١١٧، ١٨٤-١٨٧.

لمطران البترون، حمل آراء عنيفة في الشؤون الإكليريكية والسياسية والكنسية، مما حال بينه وبين الارتقاء الى مناصب كهنوتية عليا. امتازت كتاباته بترابط الأفكار والنزعة القومية الواضحة، كما امتازت بالايجاز وإيفاء الموضوع حقه لدى المعالجة. نسخ العديد من الكتب والمخطوطات حيث كان يوقّع اسمه: القس يوسف مارون الدويهي الطرابلسي. توفي سنة ١٧٨٠ تاركاً وصية مؤرخة في ٢٠ تشرين سنة ١٧٨٠.

يُستفاد من هذه الوثيقة أن الخوري يوسف مارون الدويهي كان مرشحاً محتملاً لدرجة الأسقفيّة. وان اوساط البطريرك كانت راضية عن تسقيفه، إلا أن أوساطاً أخرى لم تكن كذلك. وكون المعلومات التي يوردها الأمير ملحم صادرة عن أولاد ابو قانصوه الخازن، يمكننا تبيّن موقف هؤلاء من قضية التسقيف التي كانت تشغلهم. وتسقيف الكهنة غالباً ما شغل أبناء هذه العائلة، نظراً لعلاقتها الوثيقة برؤساء الإكليروس الماروني على صعيد العلاقات الشخصية والأوقاف التي رصدتها هذه العائلة إلى أديار الطائفة، والمراكز الحساسة التي احتلتها على الصعيدَين الديني والمدني، لاسيما العلاقة المميزة التي جمعت المشايخ الخوازنة بملوك فرنسا. "وكان نفوذ آل الخازن يتيح لهم اختيار ثلاثة مطارنة، وربما عدة أساقفة أيضاً، وذلك منذ منتصف القرن السابع عشر إلى أواسط القرن التالي. وهكذا كانت أبرشيات دمشق وحلب وبعلبك بمثابة إقطاع لآل الخازن. فكانوا يقترحون مطارنتها على البطريرك فيصدر أمراً شكلياً بتعيينهم. وكانوا، في بعض الأحايين، قادرين أيضاً على إجلاس مطارنة على أبرشيّتي بيروت وطرابلس، فتمّت لهم السيطرة على تعيين المطارنة والأساقفة"[1].

وهناك تحديد أكثر دقة حول دور العائلات الخازنية في تعيين الأساقفة، "فأبرشية بعلبك يكون انتخابها من مشايخ بيت أبي قنصوه، وأبرشية دمشق من مشايخ بيت أبي نصيف، وأبرشية حلب من مشايخ بيت أبي نوفل"[2].

(١) إيليا حريق، المرجع السابق، ص ٧٤.

(٢) الأب فيليب الخازن، **كتاب الأنساب للعائلة الخازنية**، ١٩٦٢، ص ٢٢٧.

ولعلّ المشايخ أولاد أبو قانصوه لم يُستشاروا في أمر التسقيف هذا أو أن معارضتهم له لم تؤتِ ثمارها لأن الكاهن المرشح والبطريرك هما من منطقة الجبّة، وكلاهما من خرّيجي مدرسة روما للموارنة، وقد تكون معارضة المطران اسطفان الدويهي لانتخاب البطريرك يوسف ضرغام الخازن (١٧٣٣-١٧٤٢) سبباً إضافياً لمعارضة ترقية حفيده يوسف مارون الدويهي إلى الدرجة الأسقفية، بالإضافة إلى أمور أخرى، فبقي البطريرك ومؤيّدو التسقيف على موقفهم، مما أثار حفيظة المعارضين وعلى رأسهم آل الخازن. ولكي لا يكون هذا الرفض أمراً مزاجياً أو فردياً، فقد ربطوه برفض رعية البترون لهذا التسقيف.

وهذا الربط غالباً ما يكون من نسج القادة المعارضين، لأن الرعية أو جزءاً منها يتأثر برأي المقاطعجية الذين قد يؤثرون بشكل أو بآخر على الفلاحين والشركاء. وقد تولى آل الخازن لبعض الوقت تدبير شؤون بلاد البترون أيام فخر الدين المعني الثاني، وقد أقام أحدهم أبو نوفل الخازن[١] في قلعة سمارجبيل حيث جدد بناء قلعتها سنة ١٦٣١ وكان له نفوذ واضح على تلك البلاد. وقد لا يكون أمر الرعية كذلك، لأنّ الكاهن الموعود بالأسقفية هو سليل البطريرك اسطفان الدويهي وحفيد المطران اسطفان الدويهي اسقف البترون، وله عقارات في البترون أوقفها على الرهبانية اللبنانية المارونية.

ويبدو دور الأمير ملحم واضحاً في هذه الرسالة، فاللهجة التي يتحدث بها هي لهجة النافذ في قومه، الذي يقرّر الأمور على ما يراها من زاوية مصلحته أو مصلحة أنصاره، ويجزم بأخبار أتته دون حاجته للتأكد منها وربما يبني موقفه معلّلاً بفوضى قد تحدث من خلال سير البطريركية في قرارها المنافي، على حد قوله، لمصلحة الرعية. وهو لا يتوانى عن تهديد البطريرك بشكل مبطن بقوله: "لأن بيصير تعب فكر لنا ولكم من ذلك"، وهو رغم قوله المتسلّط يفتح هامشاً من الدبلوماسيّة مع البطريرك بقوله "ومنفهم انكم ما بتريدو إلا الصالح"، وهو كلام يقصد به شيئاً من المديح للبطريرك وتذكير له بالوقوف إلى جانب الرعية على نحوٍ لبق. ولا يزيدنا شيئاً قول الأمير ملحم

(١) اسطفان الدويهي، **تاريخ الأزمنة**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥١، تحقيق الأب توتل، ص٣٢٤.

"لا تقطعو أخباركم عنا"، لأنّ هذه الجملة هي تعبير بروتوكلي في كتابة الرسائل حينذاك.

الرسالة الثانية من الأمير ملحم شهاب إلى بعض المطارنة يشكو فيها من البطريرك سمعان عواد وينتصر للمطران الياس محاسب وهي غير مؤرّخة:

"المطران مخايل (البلوزاوي - بانياس)، المطران اسطفان (الدويهي - البترون)، المطران حنا (اسطفان - بيروت)، المطران جرمانوس (صقر - طرابلس)، المطران فيلبس (الجميّل - جبيل)، المطران جبرايل (عواد - عكا)، المطران طوبيا (الخازن - نابلس).

إلى عزازنا المطارين أصحاب الأسامي المذكورين أعلاه سلمهم الله تعالى.

أولاً مزيد الأشواق اليكم في كل خير وعافية وبعده نعرفكم بأن صاير تحرف من البطرك سمعان على عزيزنا المطران لياس وكتب مكاتيب الى المطران مخايل حتى يجبي رعيت المطران لياس بلاد جبيل وبلاد البترون مع ان البابا مصرف المطران لياس في رعيته كجاري معتاده وبعد ان البطرك غير المجمع الذي صار وما فعل بامور البابا بيلزم جميع الرعايا تربط المراد في وصول المكتوب اليكم تترفعو من الرعايا وكلمن مشي في رعيه او اخذ نوريه او تحاليل لا يلوم الا نفسه ومنرسل نحصل الذي بياخده الطاق عشره وبيصير له مقاصره زايده لان الذي تحققناه ان البطرك شغله ملاعبه وماشي دروب الفساد بين المطارين يكون معلومكم ونحذر من الخلاف. ملحم شهاب"[١].

قبل البدء بأي تحليل، يقتضينا البحث تحديد تاريخ هذه الرسالة علماً أنها أتت غفلاً من التاريخ. ورأينا أن التاريخ الأقرب إلى وثيقتنا هو ذلك الذي ينطلق من الفترة التي سبقت وفاة المطران الياس محاسب[٢] بتاريخ ٢٧ آب سنة ١٧٤٨ في دير مار

(١) أرشيف بكركي، جارور البطريرك سمعان عواد، وثيقة رقم ١١٨.

(٢) المطران الياس محاسب من بلدة غوسطا، رقّاه البطريرك يعقوب عواد إلى درجة الأسقفية بتاريخ ١٧١٧/٩/١٤ على مدينة عرقا ودير مار شليطا مقبس. وكان مقلّداً زيارة رعية المتن والجرد وبلاد جبيل والبترون والفتوح، وهو من آباء المجمع اللبناني.

شليطا مقبس. وهذا يقودنا إلى تحديد المجمع الذي يشكو منه الأمير ملحم والذي ورد عنه في الرسالة ما يلي: "وبعدان البطرك غيّر المجمع الذي صار". فهل حدث من تغيير في مقررات هذا المجمع؟

إن العودة إلى مجامع البطريرك عواد الثلاثة تعطينا فكرةً عن موضوع الخلاف الحاصل والعائد الى مجمع دير مشموشة المنعقد في ١٠ نيسان سنة ١٧٤٧ وقد جاء في قضيّته الأولى: "تثبيت حضرة المطارين في رعاياهم من غير تغيير، ولا انتقال من رعية الى رعية بل كل منهم يرجع إلى رعيته ويكون فيها ثابتاً إلى الممات من دون الي (الذي) يثبت عليه زلة شرعية، يلزم اعراضها على الكرسي الرسولي. وبعد الاذن منه خطا يعزل المذنب حسب ما يأمر المجمع اللبناني"[1].

من هنا نستنتج أن هذه الرسالة كُتبت بين ١٠ نيسان ١٧٤٧ و٢٧ آب ١٧٤٨، تاريخ وفاة المطران الياس محاسب.

ويتبيّن لنا أن هناك رسالة صادرة عن البابا يصرّف بها المطران الياس في رعيته "كجاري معتاده". وهذا يدلّ أن المطران المذكور قد أزيح عن هذه الأبرشية لفترة، أو كانت هناك محاولة لإزاحته. وقد جاءت الرسالة البابوية تثبته في تلك الرعية. وهناك دلالة أيضاً في الرسالة على الأقل إلى أن البطريرك لم يمتثل للأمر البابوي المتعلّق بتثبيت المطران الياس على أبرشيته. وهذا دليل على أن البطريرك غيّر في نصّ المجمع وما نصّت عليه رسالة البابا. وعليه، يكون كلام الأمير ملحم من الناحية المبدئية صحيحاً ومرجعيته واضحة وأكيدة. ولذلك، فإن المستنيرين في الرعية قد يؤيّدون كلام الأمير الذي تسلّح بالمواقف التالية:

١ – تسلحه بنص مجمع مشموشة.

٢ – تسلحه برسالة البابا.

٣ – تسلحه بموقف إنساني مؤيّد لمظلوم هو برأيه المطران الياس محاسب.

---

(١) الأباتي بطرس فهد: "البطريرك سمعان عواد ومجامعه الثلاثة"، **المنارة**، ١٩٨٣، عدد ١، ص ١١٤

٤ – وأخيراً تسلحه بالإمارة، كونه الحاكم المسؤول عن الرعية والمطبّق للعدالة. كل ذلك يجعله في وضع يمكّنه من إطلاق انذار لتنفيذ أوامر مجمعيّة وبابويّة معاً. وأن يكون هذا الانذار حاسماً وقوياً تتمثل قوته بالنقاط التالية:

١ – ربط جميع الرعايا.

٢ – الطلب من المطارنة رفع أيديهم عن الرعايا.

٣ – تهديد كل من زار رعية من الرعايا.

٤ – تهديد كل من جمع نورية (عشور مستوفاة يوم سبت النور).

٥ – تهديد بأخذ رسم التحاليل (زواج وغيره).

ومن لا يلتزم بهذا الانذار سيُتّخذ بحقه التدبيران التاليان:

١ – يؤخذ من المطران المخالف لهذه التعليمات "الطاق عشره".

٢ – يصير لكل مطران مخالف "مقاصره زايده".

ويسند إجراءاته أخيراً إلى أن البطريرك متلاعب بأمور المجمع والدين والرعية. فالبطريرك كما يقول الأمير "شغله ملاعبه وماشي دروب الفساد".

وقد ختمت الرسالة بتهديد لمخالفة أوامره كأمير "ونحذر من الخلاف". وقد يتبادر إلى الذهن أن كلمة خلاف تدل على شهامة الأمير وسعيه لجمع شمل الكنيسة المارونية. إلا أننا نرى أن كلمة الخلاف تدل على مخالفة التوجيهات الأميرية.

ونتساءل أخيراً هل ان هذا الموقف الداعم للمطران محاسب الذي انتخب سابقاً للمقام البطريركي له علاقة بمواقف معيّنة من المطران لدعم الأمير أو انه كان على علاقة تفاهم طيّبة معه؟

لقد عثرت في أرشيف بكركي، أوراق البطريرك يوسف اسطفان، جارور رقم واحد، وثيقة رقم ٤٠ bis تحمل تاريخ ١٦ أيار سنة ١٧٧٤ على معلومات توضح العلاقة بين البطريرك عواد والمير ملحم، ومما ورد فيها: "البطريرك سمعان عواد الذي زار أول سنة قنوبين والتزم ينزح منه وهو في باب الموسم والغله من حوالية المير ملحم. وكل عمره ما عاد دخل قنوبين وسكن بعض سنين بكسروان وبعضها في الميدان فوق صيدا".

٤ – البطريرك طوبيا الخازن.

هو ابن أبي كنعان قيس الخازن، رقّاه البطريرك يعقوب عواد الحصروني إلى اسقفيّة نابلس سنة ١٧٣٣. دُعي مطران قبرص تارة ومطران طرابلس تارة أخرى. كان من آباء المجمع اللبناني موقّعاً باسم مطران قبرص، تسلّم الوكالة على الكرسي البطريركي في قنوبين. ولما توفي البطريرك سمعان عواد في ١٢ شباط سنة ١٧٥٦ اجتمع الأساقفة في ٢٨ منه وانتخبوه بطريركاً في كنيسة القديس يوسف في دير عينطوره. فأقام في كسروان ولاسيما في دير مار روحانا – البقيعة. ثبته البابا بناديكتوس الرابع عشر في ٢٧ آذار سنة ١٧٥٧ على يد موفده المطران ارسانيوس عبد الأحد الحلبي مطران بعلبك[1].

وقد جاء في براءة التثبيت ما يلي:

"بنديكتوس الأسقف خادم خدام ا لله.

إلى الابن الحبيب طوبيا الخازن رئيس أساقفة قبرص المنتخب بطريركاً انطاكياً، سلام وبركة رسولية.

٣ – وفي مناسبة انتقالك الى هذا المنصب الجديد، بنعمة ا لله ومع بركتنا الرسولية... اجتهد أن ترعاها باهتمام عميق وأمانة صادقة وفطنة كاملة لتنال ليس فقط المكافأة الأبدية بل أيضاً بركة كرسيّنا الروماني..."[2].

وجاء في حياة البطريرك طوبيا الخازن أنه أنشأ دير مار أنطونيوس في بقعاتة كنعان (كسروان)، وانه بذل جهوداً جبارة في رعاية القطيع الصغير وتدبير شؤونه بفضل غيرته وتضحياته، وبنفوذ أسرته الخازنيّة التي ساعدت الكنيسة المارونية وسائر الكنائس المسيحيّة.

إرتقى في عهده خمسة أساقفة[3] موارنة هم على التوالي:

(١) يوسف الدبس، المرجع السابق، ص ٢٨٩.

(٢) بطرس فهد، **بطاركة الموارنة وأساقفتهم – القرن ١٨**، ص ٢٦٢-٢٦٣.

(٣) إبراهيم حرفوش، "الرسامات"، **المنارة**، ١٩٣٨، ص ٤٨٠.

١. القس ارسانيوس شكري الحلبي أسقف حلب بتاريخ ٢٦ آذار سنة ١٧٦٢.

٢. الخوري ميخائيل فاضل البيروتي أسقف صور بتاريخ ١١ حزيران سنة ١٧٦٢. ولاحقاً استلم أبرشية بيروت سنة ١٧٨١ ليعتلي بعدها السدة البطريركية.

٣. القس عبدالله نستير الطرابلسي أسقف عرقا سنة ١٧٦٢.

٤. القس مبارك بن عبدالله مبارك من زوق مصبح أسقف الرها سنة ١٧٦٣.

٥. القس روفائيل الحاقلاني من زق مصبح اسقف طرابلس سنة ١٧٦٥ وسُمي مطران دمشق أيضاً.

توفي البطريرك طوبيا في بلدة عجلتون في ١٩ أيار سنة ١٧٦٦ ودفن في كنيسة السيدة المختصة بعائلته الخازنية وذلك بعد أن جلس على الكرسي الانطاكي مدة عشر سنوات وشهرين وواحداً وعشرين يوماً.

خلال فترة مسؤوليته واجهته بعض المصاعب خاصة من راعي أساقفة بيروت المطران يوسف اسطفان (البطريرك لاحقاً) مما اضطره إلى رفع أمره إلى قداسة البابا عبر عدة رسائل ومنها واحدة مؤرخة بتاريخ ١٤ تموز سنة ١٧٦٤، ومما جاء في بعض مقاطعها:

"**أولاً** كما ذكرنا لقدسكم أن جميع المطارين اخوته طبقوا معنا وسلموا لتدبيرنا وطاعتنا خطا وختماً بكل ما يخص اصلاح أحوال طائفتنا، ما عدا هو وحده وقاومنا وضادنا كذلك متسنداً على حاكم درزي من الأمراء الصغار واحتمى فيه...

رابعاً لمّا نزلنا إلى مدينة بيروت لنجبي العشور كما هو مصرح في القوانين فمنعنا عن ذلك بواسطة الحكام غير المؤمنين..."[1].

ويتابع البطريرك شرح قضيته لقداسة الحبر الأعظم فيقول: "لأن هذه المدينة (بيروت) هي بالأكثر علة خصامة لنا لسبب وجود الحكام فيها، وصار له عندهم فيها

(١) بطرس فهد، المرجع السابق، ص ٢٧٠.

مدخل للعصاوة علينا ولاضطهادنا"[١].

وتشاء الظروف أن يعتلي السدة البطريركية بعد البطريرك طوبيا خصمه اللدود المطران يوسف اسطفان وذلك بتاريخ ٩ حزيران ١٧٦٦ ليتوفاه الله في ٢٢ نيسان سنة ١٧٩٣.

ونشير أخيراً إلى أنه بعد انتخابه بستة أشهر أي بين ٢٥-٣١ آب سنة ١٧٥٦ عقد مجمعاً في دير مار انطونيوس في بقعاتة كنعان – كسروان. وقد عقد هذا المجمع لتنفيذ أحكام المجمع اللبناني لجهة إصلاح الأبرشيات، تحديد صلاحيات المطارنة، واجبات خوارنة الرعايا والرهبان والراهبات، استعمال الكتب الطقسية والروحية والعلاقات مع المرسلين اللاتين[٢].

٥ – ولاية الأمير يوسف الشهابي.

الأمير يوسف ابن الأمير ملحم أحق الأمراء الشهابيين بولاية العهد بعد تنازل والده الأمير ملحم عن كرسي الحكم سنة ١٧٥٤. وهو كبير أولاد ملحم الذكور من زوجته الثانية أمون ابنة الأمير نجم شهاب حاكم حاصبيا.

لكن صغر سن الأمير يوسف أجبر والده على التخلّي عن السلطة لأخويه أحمد ومنصور. وأثناء الخلاف الذي وقع بين عمَّي الأمير المذكور انحاز يوسف إلى أحمد الذي دعمه الحزب اليزبكي مما اضطر الأمير الصغير إلى ترك دير القمر سنة ١٧٦٣ بعد دخول الأمير منصور إليها مدعوماً من الحزب الجنبلاطي.

إستلم الأمير يوسف مقاطعتَي جبيل والبترون[٣] من والي طرابلس محمد باشا بن

---

(١) بطرس فهد، المرجع السابق، ص ٢٧١.

(٢) الأب اغناطيوس سعاده، "البطريرك طوبيا الخازن ومجمع بقعاتا ١٧٥٦"، **المنارة**، ١٩٨٣، عدد ١، ص ١٢١-١٢٦.

(٣) حيدر الشهابي، المرجع السابق، ص ٦٢؛ طنوس الشدياق، المرجع السابق، ص ٣٢٦.

عثمان وذلك سنة ١٧٦٣ وهي مركز سلطة آل حماده الشيعة مع غيرها من مناطق لبنان الشمالي وعمره إذ ذاك ست عشرة سنة وكان إلى جانبه مدبّره الشيخ سعد الخوري. وخلال حكم الأمير يوسف وقعت بينه وبين آل حماده عدة معارك عسكرية كان النصر فيها للأمير الذي استطاع أخيراً طرد آل حماده من منطقة نفوذه.

إنّ ظهور الأمير يوسف على المسرح السياسي جعل الأمير منصور ينظر إلى مركزه بعين القلق خاصة بعد أن مال إليه آل جنبلاط وآل نكد. وكان للعوامل الخارجية أثر حاسم في استلام يوسف الحكم في الجبل اللبناني وذلك بعد تراجع أبو الذهب عن بلاد الشام وهو المدعوم من الأمير منصور وظاهر العمر اللذين أيّدا والي مصر علي بك الكبير في مدّ نفوذه إلى بلاد الشام، فكان من الواضح بعد هذا التحوّل المفاجئ والسريع أن يستلم الأمير الجديد الحكم ويتنازل عمه منصور مكرهاً عن الولاية لا طوعاً كما صرح إثر تنازله أمام أمراء البلاد وأعيانها وأكابرها عند نبع الباروك قائلاً: "يا معشر آل لبنان من أمراء وأعيان ويا جماعة بني قيس من خاص وعام انني لما مضى عليّ من الزمان قد ضعف جسمي وضجرت نفسي ولم يبقَ لي اقتدار على حمل أعباء الولاية فها أنا قد خلعت نفسي عنها وسلمت مقاليدها طوعاً إلى ابن أخي الأمير يوسف فكونوا له مطيعين"[١].

خلف يوسف عمه منصور في الحكم بعد تأييد داخلي واسع من الجنبلاطيين واليزبكيين والنكديين وهو "أول أمير مسيحي يتمتع بالسلطة التامة من طرابلس إلى صيدا" [٢].

منذ سنته الولى في الحكم ١٧٧٠ بدأ عهده بقتال الشيعة في جبل عامل وانتهى الأمر بخسارة الأمير الجديد، ليعود ملتفتاً إلى الشمال حيث آل الرعد حكام مقاطعة الضنيّة ومن أنصار آل حماده. فيجهز جيشاً لمحاربتهم وينتهي الأمر بعقد الصلح معهم بعد تدخّل والي طرابلس. وكان ذلك سنة ١٧٧٢ وهي السنة نفسها التي عيّن فيها

---

(١) طنوس الشدياق، المرجع السابق، ص ٣٢٩.

(٢) فيليب حتي، **تاريخ لبنان**، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٨، ص ٤٧٧.

الجزار متسلماً لمدينة بيروت وقد رفض بدوره تسليمها للأمير يوسف مما استدعى تدخل الأسطول الروسي المتواجد في البحر المتوسط والمأمور من قبل ظاهر العمر المتسلم على مدينة صيدا. وهكذا غادر أحمد باشا الجزار بيروت لتعود إلى حكم الأمير يوسف.

إن استلام أحمد باشا الجزار ولاية صيدا سنة ١٧٧٦ بعد القضاء على ظاهر العمر سنة ١٧٧٥ جعل أمير الجبل رهن إشارته وبدأ يتدخل في سياسة البلاد عاملاً على إيقاع الفتن بين الأحزاب وداخل العائلة الحاكمة، مما أدى في سنة ١٧٧٨ إلى تنازل الأمير عن الحكم لأخويه سيد أحمد وأفندي، وفي هذا الصدد يقول الشدياق: "ثم سار إلى نهر الباروك واستدعى إليه أكابر البلاد فحضروا فخلع نفسه أمامهم من ولاية جبل الشوف وسلّمها لأخويه الأمير سيد أحمد والأمير أفندي خوفاً منهما"[(١)]. لكنّ الأمر انتهى بعودة الأمير يوسف إلى الحكم بعد أن عجز أخواه عن جمع الأموال الأميرية وبعد أن تدخل الجزار لصالحه.

لكن الأمور لم تتوقف عند هذا الحد. ففي سنة ١٧٨٣ اتفق سيد أحمد وأفندي وآل جنبلاط على خلع الأمير وفقأ عينيه وقتل مدبره سعد الخوري، لكن القتال انجلى عن انتصار الأمير والقاء القبض على شقيقه أفندي الذي أدخلوه إلى أخيه الأمير يوسف الذي نهض حالاً من مجلسه وقتله بيده: "وعند الصباح جمع الأمير يوسف أمرا بيت شهاب القاطنين يومئذٍ في دير القمر وجعل يعتذر لهم عن قتله أخاه. ويخبرهم عما كان اخواه عازمين عليه. وكتب بذلك لباقي الامرا الذي في خارجها. لأنه علم ان يستحصل عند الناس ريبة منه بما فعله"[(٢)].

أما الأمير سيد أحمد فقد عمل لاحقاً على سمل عينيه.

يكاد عهد الأمير يوسف لا يعرف الاستقرار الداخلي منذ توليه السلطة على بلاد جبيل والبترون سنة ١٧٦٣ حتى تنازله عن الحكم مكرهاً سنة ١٧٨٨ وذلك إثر خسارته

---

(١) طنوس الشدياق، المرجع السابق، ص ٣٣٩-٣٤٠.

(٢) حيدر شهاب، المرجع السابق، ص ١٢٨.

المعارك التي خاضها ضد جيش الجزار بعد أن عجز عن دفع الأموال الأميرية التي تعهد بها لوالي صيدا. وكان قد برز في هذه الفترة الأمير بشير الثاني الشهابي الذي كان يميل إليه الجزار وآل جنبلاط. فأحضره الأمير يوسف وأشار اليه بأن يتوجه إلى عكا ويتوشح بخلعة الولاية على البلاد. "قيل انه لما قال له الأمير يوسف انزل يا ابني إلى عكاء، وتولَّ مكاني أجابه معتذراً قائلاً اني أخاف أن أنزل ابنك واطلع ابن الجزار"[(١)].

إستلم بشير الثاني الولاية نهاية سنة ١٧٨٨ وجاءته الأوامر بطرد سلفه من البلاد. وبعد عدة معارك انتصر الأمير الجديد وغادر نسيبه خارج حدود الإمارة ليستلم في السنة التالية حكم بلاد جبيل من والي طرابلس حسن باشا لكنّه لم يستطع استلامها نظراً لتدخل الجزار والأمير بشير بقواتهما وفي سنة ١٧٩٠ انعم الجزار على الأمير يوسف مرة ثانية بخلعة الولاية على الجبل اللبناني لكن تدخل بشير الثاني مرة أخرى أفسد الأمور وانتهى الأمر بسجن الأمير يوسف ومن ثمّ وفاته شنقاً، وفي ذلك يقول طنوس الشدياق في أحداث سنة ١٧٩٠ ما يلي: "فأخذ النائب الأمير يوسف والشيخ غندور الى المشنقة فشنق الأمير وأما الشيخ غندور فمات خوفاً. وكان عمر الأمير أربعين سنة، وكانت ولايته سبعاً وعشرين سنة منها تسع سنين في بلاد جبيل وثمان عشرة سنة في دير القمر"[(٢)].

أما المؤرخ حيدر شهاب فيذكر وفاته سنة ١٧٩١ ومما جاء في كتابه "وفي أول حزيران (١٧٩١) أرسل الأمير بشير أولاد عمه والبعض من مشايخ البلاد إلى الحدث من دون بيت عماد لأجل قصار اهالي المتن واعرض الامير بشير الى الجزار ان تلك الحركة الذي حدثت في جبل الدروز بتدبير الأمير يوسف وكاخيته غندور الخوري لأجل تعطيل القرش فأمر الباشا (الجزار) بقتل الشيخ غندور، ثم بعده بمدة يسيرة شنق الأمير يوسف"[(٣)].

---

(١) طنوس الشدياق، المرجع السابق، ص ٣٥٠؛ حيدر شهاب، المرجع السابق، ص ١٤٧.

(٢) طنوس الشدياق، المرجع السابق، ص ٣٥٥. مع الإشارة إلى أن عمر الأمير يوسف هو ثلاث وأربعون سنة لأنّه استلم الحكم وهو ابن ١٦ سنة.

(٣) حيدر شهاب، المرجع السابق، ص ١٦١.

ويختم الدكتور عباس أبو صالح كلامه عن الأمير يوسف بقوله: "وهكذا انقضى عهد الأمير يوسف الذي شهد صراعاً عنيفاً بين الأمير وأخويه على السلطة، ثم بين الأمير وكبار المقاطعجيين الدروز. وقام مدبر الأمير الشيخ سعد الخوري بدور أساسي في تأجيج ذلك الصراع معززاً بذلك سلطة المدبر في الإمارة وما أخذ يمثله على الصعيد الماروني في الحكم. وبتأثير من الشيخ سعد الخوري دشن الأمير يوسف سياسة تعزيز دور الموارنة الاقتصادي والسياسي في الإمارة على حساب المقاطعجيين الدروز"(١).

٦ – الرسالتان التاليتان اللتان تتعلقان بحقبة الأمير يوسف تنقسمان إلى رسالة مباشرة بين الطرفين: الأمير يوسف الشهابي والبطريرك طوبيا الخازن، والثانية غير مباشرة طرفاها ليسا على اتصال مباشر.

الرسالة الأولى:

من الأمير يوسف للبطريرك طوبيا بخصوص دير ميفوق وإرسال بعض الرهبان إليه بعد أن خفض الضريبة المفروضة عليه. وهذه الرسالة غير مؤرخة، وهذا نصها:

"إلي حضرة عزيزنا البطرك طوبيا المكرم سلمه الله تعالى.

أولاً مزيد الأشواق الي روياكم في كل خير وعافيه وبعده وصل عزيزنا القس ابراهيم لهل طرف ومعه مكتوبكم وما ذكرتوه بقي معلومنا ونحن منفهم من خاطرنا ان الامر الذي بيكون متصل بنا وقيم عمار ونفع ما بتكرهوه ووقته اجرينا حجه في وقافات دير ميفوق والمطارح الذي تبعه وجعلنا الميري متلطفه وحطينا الجميع بالحجه تحت ختمنا وسلمناها للمذكور تطلعو عليها في خير واشهدنا خاطرنا معه بقا المراد من محبتكم من اليوم الى اول الربيع ترسلو معه ثلاث اربعه رهبان يتوجهو [على الهامش] الي دير المذكور ويتقيدو في اشغالهم ويكونو طيبين الخاطر من كل وجه وما عندنا

(١) عباس أبو صالح، المرجع السابق، ص ١٦٠-١٦١.

احداً اعز منهم ولا يمكن نتخلا عنهم وقصدنا اعلام محبتكم بذلك ولا تقطعو اخباركم عنا والدعا. يوسف شهاب"(١).

يتضح من هذه الرسالة أنها مرسلة في الفترة التي كان فيها الأمير يوسف متسلماً بلاد جبيل والبترون قبل أن يصبح أميراً على جبل لبنان سنة ١٧٧٠. وهي رسالة غير مؤرّخة، إلا أن مضمونها يتوافق وإعادة بناء دير ميفوق سنة ١٧٦٦.

تنبئنا الرسالة عن وجود سابقة لها وجّهها البطريرك طوبيا الخازن إلى الأمير يوسف بواسطة القس ابراهيم الذي حملها ويحمل بالتالي جواباً عليها. ومحتوى رسالة البطريرك إلى الأمير يُعرف جزء منه من خلال المقطع التالي:

"وما ذكرتموه بقي معلومنا ونحن منفهم من خاطرنا ان الامر الذي بيكون متصل بنا وقيم عمار ونفع ما بتكرهوه". وقد تكون هذه الرسالة التي وجهها البطريرك الى الأمير بطلب من رئيس الرهبنة اللبنانية.

ولعلّ حاملها القس ابراهيم هو من المقربين من الأمير أو ممن يعتمد عليهم من قبل الرهبنة في المهمات الصعبة، وان تفاصيل رسالة البطريرك تتعلق بتوسع الرهبنة وانتشارها وإعادة بناء ما تهدم من أديار كانت قائمة فيما مضى، وكان الرهبان يتطلعون إلى تملّكها وسكنها إنما كان يمنعهم أصحاب النفوذ من تحقيق أمانيهم.

ونستدل أن الأمير يوسف قد أوقف على دير ميفوق بعض الأماكن وخفف الميري ذاكراً كلا الأمرين في الحجة التي حرّرها: التمليك وتخفيف الميري.

ولهذا، فالرسالة لها ملحق يتعلق بالرهبان وهو عبارة عن الحجّة التي سعى البطريرك في حث الأمير على تحريرها للرهبان. ثم ان الأمير يطلب من البطريرك أن يرسل مع القس ابراهيم ثلاثة أو أربعة رهبان الى دير ميفوق ليبدأوا العمل هناك وهم طيبوا الخاطر، لأنّ لهم لدى الأمير مكانة خاصة ولا يمكن أن يتخلى عنهم.

(١) أرشيف بكري، جارور البطريرك طوبيا الخازن، وثيقة رقم ١٠٤.

ويحدّد الأمير موعـداً لبدء العمل أقصاه أول الربيع، لأنّ الأرض تكون صالحةً للزراعة الصيفية التي قد يؤخذ من غلالها بعض الميري. وتكون الثلوج قد ذابت وأصبح الطقس صالحاً للقيام بأعمالٍ في بلدة زراعية تعلو نحو الألف متر عن سطح البحر.

وإرسال الرهبان الثلاثة أو الأربعة يدل على العمل اليدوي الذي كان يمارسه هؤلاء في أديارهم.

وخلاصة القول إن توسط البطريرك لدى الأمير لصالح الرهبان كان ناجحاً جداً، وقد لاقى قبولاً عند الحاكم. فاجتمعت مصلحة الأمير ومصلحة الرهبان. فالأول يريد إنعاش الحياة في منطقة شبه خالية لكي ينتفع بالتالي من غلالها والآخرون يريدون تملّك دير قديم يتطلعون إلى استعادته منذ زمن. ولعلّ زيادة عدد الرهبان وجدت متنفساً لها في تملك هذا الدير وأدياراً أخرى، ما يزيد في أهمية الرهبنة وتحقيق أهدافها على صعيد نموّها الداخلي ونموّ المناطق التي قد تشكل مشتلاً للدعوات الرهبانية. كما أن البطريرك وهو يتوجه بطلب من الرهبنة إلى الأمير قد أحس أن مركزه أصبح أكثر ثباتاً ودعماً من قبل الرهبان ما يزيد في نفوذه الديني والمعنوي.

ونشير في هذا الصدد إلى دور الأمير يوسف في إعادة إعمار بلاد جبيل والبترون بتوجيه من المدبر سعد الخوري وسمعان البيطار كما ان هناك أدياراً أخرى تسلمتها الرهبنة غير دير ميفوق وفي الفترة الزمنية ذاتها في هذه المنطقة وهي: دير مار سركيس وباخوس (كفيفان)، دير مار أنطونيوس حوب (تنورين)، دير مار سمعان العمودي (جبيل)، أنطوش مار يوحنا مرقس (جبيل)، دير مار سركيس (كفتون)، كنيسة سيّدة إيليج (ميفوق)[1].

الرسالة الثانية

من الخوري حنا مبارك خادم بلدة بدادون إلى المطران يوسف اسطفان يعبّر فيها عن غضب الأمير يوسف الشهابي على المطران ولولا تدخل المدبّر الشيخ سعد الخوري

---

(١) لمزيد من المعلومات، راجع: الأب مارون كرم: **قصة الملكية في الرهبانية اللبنانية المارونية**، بيروت، ١٩٧٢، ص ٧٩-٩٦؛ لحد خاطر: **آل السعد في تاريخ لبنان**، ١٩٧٠، ص ٦٣-٧٧.

لقتل المطران المذكور، وفي الرسالة إشادة بالبطريرك طوبيا الخازن من قبل الأمير الشهابي، وهذه الرسالة مؤرخة في ١٥ حزيران سنة ١٧٦٣، وهذا نصّها:

"نعرف قدس مارى يوسف الكلي الاحترام أننا واجهنا ابن عمنا الشيخ بو فارس سعد من جهة كشف خاطر الأمير يوسف المحترم قال لنا حضرة الامير يوسف برج غضب على المطران يوسف وكان اعتمد على قتله بكل ما يمكن لولا نتحمل في ناس ونوقع عليه بالجهد حتى همدنا غضبه عن ذلك وهذا الذي اطتلعناه يكون بعلم قدسكم والامير يوسف خاطره البطرك طوبيا مليح كتير وحامل حملته ضدكم بكل مجهوده هذا الذي عرفناه بعد تقبيل يديكم والدعا. ولدكم خوري حنا مبارك خادم بدادون. حُرّر في ١٥ حزيران سنة ١٧٦٣ مسيحية"[1].

والمطران يوسف اسطفان هو الذي ارتقى إلى السدّة البطريركيّة خلفاً للبطريرك طوبيا الخازن وقد استمرّت بطريركيته بين سنتي (١٧٦٦-١٧٩٣). وخلال عهده تأرجحت علاقته مع الأمير يوسف بين جيدة وسيئة وذلك حسب الوثائق المتوفرة في أرشيف البطريركية المارونية في بكركي.

يتبيّن من هذه الرسالة، أن هناك صداقة جمعت بين الخوري حنا مبارك خادم بلدة بدادون والمطران يوسف اسطفان رئيس أساقفة بيروت منذ سنة ١٧٥٤. وكان الكاهن أحد رعاة أبرشيّته الصالحين.

ونستدل أن الخوري مبارك جمعته علاقة قربى بالشيخ بو فارس سعد كاخية الأمير يوسف من خلال استخدامه عبارة "ابن عمنا الشيخ بو فارس سعد) وهذا صحيح، لأنّ عائلة سعد الخوري فرع من عائلة مبارك[2] المنتشرة في العديد من المناطق اللبنانية. إن موضوع الرسالة هو تكدّر خاطر الأمير يوسف على المطران لدرجة أنه كان قد قرّر قتله، لاجئاً لذلك إلى أية وسيلة متاحة. إلا أن سعاة الخير، ومن بينهم الشيخ سعد الخوري، إذ توصّلوا إلى تهميد غضبه ونهيه عن فعلته النكراء. وهذا الأمر الذي اطّلع عليه الخوري،

---

(١) ارشيف بكركي، جارور البطريرك طوبيا الخازن، وثيقة رقم 9bis.

(٢) لحد خاطر، المرجع السابق، ص ١٣-١٩.

أحبّ أن يكون في متناول المطران ليكون على بيّنة من الأمر. كما أنّ الخوري المذكور يبلور موقف الأمير من المطران بقوله ان الأمير يوسف يؤيد البطريرك طوبيا الخازن كل التأييد، وهو يسانده في حملته على المطران[1]. ويبدو أن سبب الخلاف هو ما جاء في مقررات مجمع بقعاته المعقود برئاسة البطريرك طوبيا الخازن سنة ١٧٥٦ وأيضاً المجمع الذي عُقد في بيروت خلال شهر نيسان سنة ١٧٦٢ برئاسة البطريرك نفسه، حيث تمّ فيه تعيين ١٥ أبرشية بدلاً من ٨ المذكورة في المجمع اللبناني، وقد وقّع هذا الصك كل المطارنة باستثناء مطران بيروت يوسف اسطفان، الذي رفع الأمر إلى روما محتجاً على هذا التصرّف غير القانوني. فألغى الكرسي الرسولي أعمال هذا المجمع.

وبنتيجة الخلاف الحاد بين المطران والبطريرك، رفع هذا الأخير أمره إلى قداسة البابا عبر رسالة مؤرخة في ١٤ تموز سنة ١٧٦٤ يشكو فيها خصمه متهماً إياه باللجوء إلى السلطات الزمنية في مدينة بيروت وهي سلطات غير مؤمنة بالكنيسة. ولا يليق بمطران ماروني أن يطلب حمايتها وتدخّلها لصالحه في خلافه مع رئيسه الروحي.

وقد استفحل هذا الخلاف بين الاثنين إثر محاولة البطريرك جمع العشور في مدينة بيروت، فاصطدم بالمطران الذي لجأ إلى الحكام، فحالوا دون قصد البطريرك.

ويبدو أن هذه القضية المالية، كانت شأناً خطيراً في نظر الحكام الشهابيين، ولا يمكن لأي كان البت بها، دون أخذ رأي الأمير، حتى ولو كان الأمر دينياً.

فجمع الضريبة من قبل طرفين: ديني ومدني قد يرهق المكلف، ولا يتيح له تلبية طلب السلطتين الدينية والزمنية معاً. فقد يلجأ هذا المكلف إلى دفع العشور الدينية ويتريث أو يهاجر أو يثور، فيؤجل أو يتهرّب أو يهرب من دفع الضريبة، الأمر الذي ينعكس سلباً على وفاء الأمير بالتزاماته المالية تجاه ولاة صيدا ودمشق وطرابلس في السلطنة العثمانية.

---

(١) لمزيد من المعلومات حول هذا الخلاف، راجع الأب بولس صفير، **البطريرك ميخائيل فاضل**، ص ٦٨-٨٢.

خاتمة.

يتبيّن من خلال هذه الوثائق الأربع جملة أمور، مفادها أن السلطة الزمنية كانت تحاول التأثير على السلطة الكنسية، لتخفف من نفوذها المتزايد في جبل لبنان. ويفهم المرء أحقية تدخل الأمير أو الحاكم في شؤون المؤمنين المدنية، إلا أنه يفاجأ بتدخل الحكام ضد بعض أطراف السلطة الروحية، لا لشيء، إلا لأن هذه الأطراف لم تسلم أمرها بالكامل حيناً إلى البطريركية، أو لأن أحد الأساقفة الذي يدعمه الحاكم، كان على علاقة متوترة مع رئيسه. وهنا نجد أنفسنا أمام مفارقة الأمراء:

١ - يدعمون البطريرك ضد أحد الأساقفة المتمرّدين.

٢ - يدعمون الأسقف المتمرّد ضد البطريرك.

وفي وثيقة أخرى، نجد الأمير الحاكم يقف إلى جانب الرهبان ونجد أن علاقته غير المتوترة بهم، بل الداعمة لهم، تعود إلى خلفية اقتصادية يُراد من خلال دعمها، منفعة مشتركة.

وفي وثيقة أخيرة، نرى أن الحاكم الشهابي، يدعم جهة من الإقطاع ضد البطريركية المارونية. والسبب واضح في ذلك، إنّه دعم مجموعة من الإقطاعيين تسانده في مشاريعه لإدارة البلاد، والذود عند الاقتضاء عن الإمارة. وهنا لا يتوقع المرء أن يقف الحاكم ضد مصلحة أنصاره من الإقطاعيين.

وثيقة: رسالة من الأمير ملحم الشهابي للبطريرك سمعان عوّاد، يطلب منه فيها ألا يرسم القس يوسف مارون الدويهي مطراناً[1].

(١) أرشيف بكركي: جارور البطريرك سمعان عواد، وثيقة رقم ١٢٠.
تجدر الإشارة إلى أن هذه الوثيقة غير مؤرّخة.

الأقليّات العرقيّة في عكار في القرن الثامن عشر
(الأكراد والتركمان)

الرائد د. نافذ الأحمر*

المقدّمة

تعتبر عكار من أهم مناطق الريف اللبناني التي عرفت تنوعاً في الأصول العرقية وفي مصادر الشعوب التي سكنتها على مرّ العصور. وهي تشكّل من حيث موقعها الجغرافي واحة التقاء وتفاعل لحضارات عديدة عبر الأجيال. نتج عن ذلك تمازجٌ عرقيّ وتنوعٌ دينيّ للسكان الذين انصهروا في مجتمع واحد تجمعهم مبادئ وثوابت مشتركة من أهمّها حبّ الوطن والتضحية في سبيله والتحلي بروح الشجاعة والإقدام.

إن العوامل الجغرافية والظروف المناخية الملائمة، وغنى المنطقة بمصادر المياه وخصوبة التربة وجودة الانتاج، لعبت دوراً هاماً في اجتذاب الجماعات السكانية المتنوعة الأصول والاتنيات والمذاهب واستقطبتهم للسكن في عكار. فبالإضافة إلى السكان الأصليين الذين كانوا بغالبيتهم من أصول آراميّة سريانية، وفدت إليها مع بداية العهود الاسلامية قبائل عربية وفارسية استقرّت في مختلف مناطقها خاصة في السهل والوسط وفي المرتفعات المشرفة على البحر.

إستمرّ هذا التدفق السكاني في العهود اللاحقة مروراً بالعصور العباسية والمملوكية والعثمانية. وكانت هذه الشعوب بغالبيتها موالية لأنظمة الحكم القائم خاصة في العهد العثماني حيث وفدت إلى عكار عناصر سهّلت الدولة قدومها والاستيطان فيها. وكان يغلب عليها الطابع القبلي وبأكثريتها من البدو والرعاة والمزارعين. كما تغاضت السلطنة

* ضابط في الجيش اللبناني برتبة مقدّم، دكتور في التاريخ.

عن هروب بعض المشاغبين واللصوص وقطّاع الطرق إلى المناطق الجردية والنائيـة إتقـاءً لشرّهم.

إستقرّت هذه الفئات السكانية تبعاً لظـروف سياسـية واقتصاديـة وأمنيـة معينـة. إلا أنها اختلفت فـي أصولها بيـن عربيـة وكرديـة وتركمانيـة وشركسـية. كمـا تباينت فـي المواطن التي هاجرت منها، فتأقلمت مع محيطها وانخرطت فـي المجتمـع مـع السـكان الأصليين محتفظةً ببعض الخصائص وأنماط الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسيّة.

يعتبر القرن الثامن عشر محطة هامة في تحوّل البنية الديموغرافية في عكار. وكـان الأكراد والتركمان من الأصول العرقية البارزة التي هجرت مواطنها الأصليّة وحلّت فـي المنطقة، حاملةً معها عصبيّاتها العشائرية وتنظيماتها الاجتمعية وروابطها العرقية. مما دفع بالسلطنة العثمانية إلى الإقرار بخصوصيات هذه الفئات والاعتراف بتمايُزهـا، تاركـةً لهـا حرية إدارة شؤونها الداخليـة شرط أن تـؤدّي مـا يُفرض علىهـا مـن الضرائـب والرسـوم تدفعها في الأوقات المحدّدة، محـذرة إياهـا مـن مغبـة إثارة الشـغب والاخـلال بـالأمن والتمرّد على السلطة.

وبهذا تكون عكار، بما مرّ عليها خـلال تاريخهـا الطويـل مـن حـروب وعمليات غزو واستيطان، قد عرفت تنوعاً في الأصول العرقية والدينية للسكان. ومـع مـرور الزمـن انصهر الجميع في بوتقة جغرافية واجتماعية واقتصادية واحدة تجلّت في العيش المشـترك جنباً إلى جنب، فلاحين ومزارعين ورعاةً، تجمعهم المحبة والإخاء والإخلاص لمنطقتهم ووطنهم في أنماط معيشيّة مشتركة.

يتضمّن هذا البحث دراسة تاريخية لأقلّيتين غير عربيتين من ضمن الأقليات العرقيـة التي عرفتها عكار في القرن الثامن عشر، هما الأكراد والتركمان.

الأكـراد.

يعود تاريخ استيطان الأكراد في عكار إلى العصور المملوكيّة، فقد لجأ الأيوبيـون في القرن الرابع عشر إلى نقل جماعات كردية موالية لهم إلى الشمال اللبناني وأسـكنوها في المناطق الساحليّة خاصة، للمساعدة في فرض الأمن والنظام وتوطيد حكمهم وحماية السواحل من الهجمات البحرية التي كان يقوم بها الإفرنج بعد خروجهم من هذه البـلاد. وقد نزل هؤلاء في عكار والضنيـة وتمركـزوا فـي الهضـاب والمرتفعـات المشـرفة علـى السواحل. وأقاموا في أمـاكن عـرف بعضهـا باسـم الأذواق والأبـراج، كـذوق الحصينـة وذوق الحبالصة وذوق المقشرين وذوق حلبا وبرج عكار... وهي بمعظمها تشرف على سهل عكار وبالتالي على البحر.

استمرّ تدفق العائلات والقبائل الكردية الى عكار حتى متصف القرن الثامن عشـر. وفي سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس والعائدة إلـى العهـد العثمـاني وثـائق كثيرة تشير إلى ذلك. لكنّها في الوقت نفسه تظهـر أن بعـض هـؤلاء كـانوا يمارسـون الشـغب والسلب والنهب والسطو والتعديات. وكانوا يسـتغلون المنـاطق الوعـرة والأوديـة للقيـام بمثل هذه الأعمال كما كان يحصل مثلاً في "وادي حزور"[١]. ولم تكـن هـذه الأعمـال متوقفة على الأكراد فحسب، بل كان سكان آخـرون يقومـون بممارسـات مماثلـة وفـي أماكن أخرى من عكار، مما كان يستدعي تدخّل والي طرابلـس فيكلـف ضـابط الناحيـة وملتزمي الضرائب السهر على الأمن ومنع التعديات وحمايـة الطرقـات والمحافظـة علـى المارة وتأمين الأجواء الملائمة للإستقرار بغية القيام بالحراثة والزراعة وتربية الماشية لمـا في ذلك من ضرورة لتأمين موارد الأموال الأميرية، وهـو مـا يـرد فـي الكثيـر مـن وثـائق الالتزام المدوّنة في سجلات المحكمة الشرعية كما توضحه مقتطفات من الوثيقة التالية: "... قرّر الشيخ سلهب[٢] الملتزم المذكور وأقرّ بالطواعية والاختيار مـن غـير إكـراه ولا إجبار وهو في حال من صحة الإقرار الآتي ذكـره أنـه تعهـد صيانـة الطريـق مـن الناحيـة

---

(١) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس**، السجل ٥، ص ٦٨؛ والسجل ١٠، ص ١٥٦.

(٢) هو الشيخ سلهب بن شديد الناصر أحد الملتزمين المراعبة في عكار.

المرقومة من جهاتها الأربع وحمايته والتأمين من الغارات والنهب والتشليح ومدافعة قطاع الطريق وصيانة الناحية المزبورة وحمايتها وتأمين الرعايا القاطنين فيها وحفظ المواشي السايمة فيها بحيث أن يبذل مجهوده في ذلك كله دون تهاون ولا تكاسل ولا يتواطى على تمكين أحد يمكث في الناحية المرقومة وأطرافها من ساير جهاتها مَن يحصل منه أدنى تخريب أو تعطيل أو معارضة ما..." (١). ويفرض على الملتزم إضافةً إلى ذلك تحمل المسؤولية عن أي تقصير في هذا المجال: "... وان حصل شيء من ذلك وقصّر في المحافظة والحماية والمدافعة والصيانة أو ذهب شي من الناحية المذكورة يكن مواخذاً ومطالباً به"(٢).

ونظراً لكثرة حوادث الإخلال بالأمن والتعديات، كانت هذه الشروط تتكرر في الكثير من الوثائق "... انه تعهد وتكفل أيضاً مدة الالتزام السنة المرقومة بحفظ الطرقات وتأمين الجهات وحراسة المسالك وتطمين كل مار وسالك من أبناء السبيل والمارين في الناحية المرقومة ومنعهم من كل مختلس وقاطع طريق أو طالب غنيمة وبحفظ المواشي السايمة في أرض الناحية من كل رايحه وغاديه وباعمار القرى والمزارع وتأمين أهليها وحراسة وحماية الساكنين فيها بمعنى ان حصل من احد تعدي أو اختلاس ويجري على احد من الناس فيكون هو المطالب بذلك مع اللوم عليه"(٣).

وكان السهر على الأمن ومنع التعديات من أهم واجبات الملتزم بغية إشاعة جو من الطمأنينة والاستقرار ليتمكن الفلاحون والمزارعون من الثبات في أرضهم واستغلالها بشكل جيد يتيح لهم دفع متوجباتهم من الأموال الأميرية المفروضة عليهم في أوقاتها المحددة ودون تأخير. وهذا يتطلب السهر الدائم وملاحقة قطاع الطريق والمعتدين "... مع محافظة الناحية المزبورة من ساير نواحيها وجهاتها وأطرافها واكنافها لتكون ساير أماكنها امينة من كل تعد... بحيث أن تكون رعايا الناحية المرقومة في الأمن والامنة والراحة والرفاهية متقيدين في حراثتهم وزراعتهم وأعمالهم من غير توان في المحافظة

(١) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس**، السجل ١٤، ص ١٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٣) المصدر نفسه، السجل ١٦، ص ٣٠. وقد دُوّنت هذه الوثيقة سنة ١٧٦٧م.

والتأمين ولا تهاون ولا تقصير..."(١).

وأهم الهجرات الكردية إلى عكار، تلك التي حصلت سنة ١٧٤١ م/ ١١٥٣ هـ عندما قدمت إليها جماعات منهم كثيرة العدد نزحت عن موطنها الأصلي في "رشوان" فعرف أصحابها بالأكراد الرشوانية. وعند وصولهم إلى أراضي ولاية طرابلس تقدم ثلاثة من زعمائهم من واليها الحاج مصطفى باشا طالبين إذناً للإقامة في عكار مع أتباعهم ودوابهم وماشيتهم. فقام هذا بتكليف ضابط الناحية للذهاب برفقة أحد الآغوات وكاتب الخزينة وأمين المحاسبة وبعض المشايخ لتحديد المساحة المنوي إعطاؤها للأكراد المهاجرين ليتخذوها مكاناً لإقامتهم ورعي مواشيهم. وحددت لهذه الغاية المنطقة الواقعة بالقرب من جسر الشيخ عيّاش القائم على النهر الكبير بموازاة الحدود اللبنانية – السورية. فأقاموا في بيوت شيّدوها لهذه الغاية في محلة بالقرب من "نهر العرايس" المتفرع من النهر الكبير.

لقاء ذلك، وضعت عليهم شروط منها البقاء ضمن الحدود المرسومة لهم والتعهد بعدم التعدي أو النهب والسلب والتخريب مع تحميل زعمائهم وزر أي عمل تخريبي يقوم به اتباعهم. وعند إحصاء بيوتهم تبيّن أن عددها ستمائة، فرض عليها لجهة مال الميري ثلاثة آلاف قرش بمعدل خمسة قروش عن البيت الواحد، وألف قرش عن أغنامهم البالغة أربعين ألف رأس بمعدل مصرية واحدة عن كل رأس، وألف قرش عن إبلهم وأبقارهم البالغة ثلاثة آلاف رأس بمعدل ثلث القرش عن كل رأس، فيكون مجموع المال المفروض خمسة آلاف قرش. لكن الوالي تنازل عن ألف وخمسماية قرش وأعفاهم من دفعها، فبقي عليهم تسديد مبلغ ثلاثة آلاف وخمسماية قرش فقط. ولم يكن ذلك إلاّ بادرة حسن نية تجاههم. وهذا المبلغ هو كبير نسبياً إذا ما قورن بمجموع الأموال الأميرية التي تحصّل من عكار سنوياً والبالغة في أحسن أحوالها ثلاثة وأربعين ألف قرش. فقيمة الخمسة آلاف قرش المفروضة على الأكراد تشكّل مساهمة فعّالة في نسبة الضرائب المتوجبة على عكار. وبالمقارنة، كانت مقاطعة جبة بشرّي تدفع

(١) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس**، السجل ١٤، ص ١٠٤-١٠٥.

ثمانية آلاف قرش سنوياً فقط عن كامل التزامها في الفترة الزمنية نفسها.

وفيما يلي نص وثيقة توطين الأكراد في عكار كما وردت في سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس تحت عنوان "توطين الأكراد في عكار سنة ١١٥٣ هـ"(١):

"بمجلس الشرع الشريف المشار إليه بعد أن قدم كل من يوسف بيك ابن شيبان بيك وعثمان بيك ابن حسين بيك ومحمد بيك ابن صالحي حسين بيك الجميع بيكوات طايفة أكراد الرشوان المتكلمون عليهم عرضحال لجناب الدستور المعظم والوزير المحترم صاحب الدولة والاقبال والسعادة والاجلال حضرة الحاج مصطفى باشا المحافظ حالاً بطرابلس الشام أدام الله تعالى اقباله وايد سعادته واجلاله وختم بالصالحات أعماله مضمونه طلب الإذن من سعادته بأن ينزلوا هم وطايفتهم في ارض ناحية عكار من ايالت طرابلس بمواشيهم ودوابهم واتباعهم ويكونوا جميعاً تحت ظل سعادته وكنف حفظه فرحمة بهم أجابهم الى طلبهم وعين لهم من قبل سعادته لتحديد اراض لهم ينزلون فيها من الناحية المرقومة كلاً من فخر الأماجد والأكارم مصطفى بيك احد اغواته وفخر الأماجد أحمد آغا كاتب الخزينة والحاج علي آغا أمين الاحتساب وفخر الأقران الشيخ علي بن الشيخ فاضل وبكير بشه ابن الحاج أحمد كمش زاده وارسل خاطب فخر الأماجد عبد الرحمن أفندي ضابط ناحية عكار حالا بأن يتوجه معهم هو ومشايخ الناحية المرقومة ويقف معهم على ما يحدد لهم من الأراضي وأرسل إلى الحاكم الشرعي المشار اليه ان يعين لهم من قبله كاتباً يحرر لهم ما تقطع لهم من الأراضي ويحددها فعين معهم لذلك فخر المحررين والفضلا محمد أفندي مقابله جي زاده فتوجه معهم الى ان وصلوا الى عند عبد الرحمن أفندي ضابط عكار فتوجه معهم هو ومشايخ الناحية المرقومة وصحبتهم السيد حسين الحمصي المعين في ذلك أيضاً من طرف عمدة المدرسين والسادات المحترمين السيد عبد الرحمن أفندي النقيب حالا بطرابلس الشام الى أن وصلوا الى بيوتهم الكاينة بالقرب من نهر العرايس المأذون لهم بالحلول بها وما تحتها من القبلة والشرق والشمال وحدودها جمع غفير وجمع كثير من المسلمين من البويب الى ابواب الهوا التابعين لناحية صافيتا قبلة من ابتداء حرش ناحية

(١) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس**، السجل السابع، ص ٢٨٠ .

الشعرا الى جسر الأسود وإلى جسر النهر الكبير المعروف بجسر الشيخ عياش وشرقاً من حد جسر عرب البرج المكسور والى جسر الأسود وشمالاً من البويب إلى أبواب الهوا التابعين لناحية صافيتا وغربا من جسر الشيخ عياش الى جسر الضاهرية ومنه الى قرية شاحر والدليبة تابع ناحية صافيتا على انهم يسيموا غنمهم وابلهم وبقرهم ودوابهم داخل الحدود وكذلك بيوتهم داخلها واشرطوا على انفسهم انهم لا يتركوا مواشيهم تتجاوز الحدود وخارجها وان صدر تخريب او تعدي على احد وزرع احد يقدر يوخذ المثل جمعه امثال ولا يصدر منهم ومن اتباعهم وطايفتهم تعد على احد بسرقة ولا نهب ولا مثل وإذا اوقع عندهم واقع وطلب منهم الوزير المعظم احضار الخصمين لا يكون لهم جواب إلا احضارهما ويكونون تحت الطاعة والانقياد واحصوا عدد بيوتهم فبلغت ستماية بيت فعلى كل بيت بحسب القوانين لجهة الميري خمسة غروش فعلى الستماية بيت ثلاثة آلاف غرش واحصوا عدد أغنامهم فبلغ أربعين الف راس فحسب القانون عن كل راس مصرية فعلى الأربعين راساً ألف غرش واحصوا عدد ابلهم وبقرهم فبلغ ثلاثة الاف راس فحسب القانون عن كل راس ثلث غرش فعن الثلاثة الاف الف غرش فيكون مجموع ذلك كله على قوانين الميريه خمسة آلاف غرش ثم عاد المباشرون المرقومون وعرضوا ذلك على حضرة الوزير المحتشم المشار اليه فأنعم على البيكوات المزبورين بالف وخمسماية غرش من الخمسة آلاف غرش المذكورة فتبقى ثلاثة آلاف غرش وخمسماية غرش فتعهدوا بإيرادها لخزينة سعادته. حضر الآن يوسف بيك وعثمان بيك ومحمد بيك المرقومون الى مجلس الشرع الشريف وأقروا لدى الحاكم الشرعي المشار اليه والأعيان المسطرة أسماؤهم اخره بعد ان قري عليهم جميع ما فصل وحرر اعلاه بأنهم متعهدون ومتكفلون بجميع ما يصدر منهم او من طايفتهم واتباعهم من شناعة أو سرقة أو نهب أو تخريب على الزرع الكاين في الأرض المحدودة لهم وفي خارجها ولا يتجاوزون ما حدد لهم من الأرض ويقومون بدفع الثلاثة آلاف والخمسماية غرش لجهة الميري لخزينة الوزير المحترم المشار اليه ويكونون تحت الطاعة والانقياد والاستقامة وان وقع عندهم واقع وطلب منهم الوزير المعظم إحضار الخصمين يحضرونهما ويسلمونهما إقراراً شرعياً وحضر كل من فخر الأقران خليل آغا باش بلوكباش ابن عثمان واخويه محمد اغا وحسن ومحمد اغا الشرفلي ابن عبد الغني ومحمد اغا قصاب باشه

ابن عثمان وسليمان اغا اوده باشه ابن يوسف واقروا جميعاً بأنهم كفلوا البيكوات المرقومين وطايفتهم واتباعهم على القيام بجميع الشروط المذكورة وان صدر من المكفولين تعد أو قصور او مخالفة يكون الكفلا مطالبين بذلك كفالة صحيحة صادرة منهم بأمر البيكوات المرقومين لهم بها اقراراً صحيحاً شرعياً فحرر معتبراً مرعياً مصدقاً من عمدة أرباب المجد والبيان محمد أفندي كاتب العربي بالديوان بوكالته عن حضرة الوزير المشار اليه اسبغ الله نعمه عليه تصديقاً شرعياً فسطر ووقع في الأربعا سابع ذي العقدة الحرام سنة ثلاث وخمسين وماية وألف.

الشهود:

عمدة العلماء المحققين عبدالله أفندي الخليلي المفتي حالا

فخر المدرسين والأعيان السيد عبد الرحمن أفندي النقيب حالا

فخر المدرسين السيد محمد أفندي الغنوري امين.

فخر الاعيان السيد ابراهيم افندي النقيب حالا.

فخر الأماجد خسكي عبد الرحمن آغا ضابط الراجلين.

فخر المستحفظين مصطفى اغا دزدار.

مولانا كاتب اصله محمد افندي زيد فضله.

مولانا محمد أفندي زيد فضله.

مولانا عبد الوهاب افندي زيد فضله.

مولانا محمد حسين افندي زيد فضله.

مولانا مصطفى افندي زيد فضله.

الحاج خليل بن الوكار - عمر جاويش بن حسن - السيد حسن تابع النقيب - علي بن محمد تابع ابراهيم افندي - الحاج سليمان بن سلمان الشامي - حسن بن الحاج محمد - الحاج عبدالله بن ياسين - حسن بن الحاج خليل بشه. ابراهيم المحضر".

الجدير بالذكر أنه لم يعرف سبب هذا النزوح الكثيف لأكراد رشوان باتجاه عكار. وليس في الوثائق والمستندات ما يشير إلى ذلك. لكن يُرجح أن هذه الهجرات

الكبيرة كانت بسبب اضطرابات وحروب محلية أو بسبب القحط والجفاف مما حدا بهؤلاء إلى التفتيش عن مصادر أخرى للرعي وتحسين أحوالهم المعيشيّة.

والأكراد الذين قدموا إلى عكار في هذه الفترة لم يكونوا من فئات معدمة، بل كانوا من طبقة معروفة بدلالة ترؤسهم من قبل زعماء محليين يحملون لقب "بيك" وهو من الألقاب التي تدلّ على مركز هام في تراتبية النظام العثماني.

وقد اختلط الأكراد مع السكان المحليين، وكانت قراهم تنضم إلى قرى أخرى غير كردية وتلزّم الى ملتزم كردي كما حدث سنة ١٧٤٦ م/ ١١٥٩ هـ، عندما التزم عبدالله نجل محمد افندي زرجلي تحصيل الأموال الأميرية عن قرى بيرة الجون وتل بيره ومقيطع الجون والسماقية وتل بيبي وخربة الأكراد. وبلغت قيمة الالتزام عن مجموعها ثمانماية وخمسين قرشاً. منها ثلاثماية قرش عن قريتي بيرة الجون وخربة الأكراد[١].

وفي سنة ١٧٤٧م / ١١٦٠هـ جمعت خربة الأكراد بالتزام واحد مع بيرة الجون وبالمبلغ ذاته وللملتزم نفسه[٢].

توقفت الهجرات الكردية الى عكار بعد سنة ١٧٥٨م / ١١٧١هـ إذ عمدت السلطنة العثمانية في هذه السنة إلى إنشاء ولاية مستقلة في رشوان وجعلتها مكاناً لتجمع الأكراد المنتشرين في سوريا وفي ولاية طرابلس. وأوعزت إلى الولاة المعنيين لكي يخيروا الأكراد المقيمين ضمن أراضي ولايتهم بين البقاء في أماكن تواجدهم أو الالتحاق بالولاية الجديدة حيث موطنهم الأصلي[٣].

وكان من جراء ذلك أن توقفت هجرة الأكراد، و لم تعد سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس تذكر عمليات استيطان جديدة لعناصر كردية في عكار.

---

(١) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس**، السجل ٨، ص ٣٢٨.

(٢) المصدر نفسه، السجل ٩، ص ٨٣.

(٣) المصدر نفسه، السجل ١٦، ص ١٠٥.

لكن وفي الوقت نفسه لا توجد مستندات أو وثائق تشير إلى مغادرة هؤلاء القوم أم انهم آثروا البقاء في الأماكن الجديدة التي حلّوا فيها.

ومهما يكن من أمر، فإن الكثيرين منهم استقروا حيث هم واندمجوا بالسكان المحليين ومع مرور الزمن لم تعد لهؤلاء أية روابط أو صلات بأصولهم الأساسية ولم يعد بالامكان التمييز بينهم وبين السكان المحليين. ولم يكن للغة الكردية أي عامل للتمييز بينهم وبين غيرهم، إلا أننا نجد، ولغاية اليوم، بعض الدلالات التي تشير إلى ذلك ومنها العائلات التي تحمل كنية الكردي نسبة إلى أصلها العرقي ومنها مثلاً عائلة "الكردي" في قرية البرج في منطقة الجومة بعكار.

وحكمت عكار عائلات لم تثبت المصادر التاريخية بشكل حاسم أصولها العرقية، كما لم يتخذ المؤرخون رأياً قاطعاً بهذا الخصوص. ومنها آل سيفا الذين حكموا هذه المنطقة من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر. والمراعبة الذين تولوا عكار منذ منتصف القرن الثامن عشر وحتى نهاية العهد العثماني.

بالنسبة لآل سيفا، تختلف المصادر التاريخية التي تبحث في أصلهم. فمنهم من يرجعهم إلى أصل كردي كطنوس الشدياق[١]. في حين اعتبرهم نوفل نوفل تركماناً[٢]. ثم جاء المؤرخون بعدهما فقسم منهم أخذ براي الشدياق واعتبر آل سيفا أكراداً، وآخر أخذ برأي نوفل واعتبرهم تركماناً. أما الأب لامنس، فقد اكتفى بالقول انهم أكراد وإما تركمان[٣]. ثم رجّح جرجي يني كونهم تركماناً[٤]. أما في سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس،

---

(١) طنوس الشدياق، **أخبار الأعيان في جبل لبنان**، تحقيق فؤاد افرام البستاني، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٧٠، جزءان، الجزء الأول، ص ١٨٩.

(٢) نوفل نوفل، **كشف اللثام عن محيا الحكومة والأحكام في إقليمَي مصر وبرّ الشام**، مكتبة الجامعة الأميركية، ص ٢٩-٣٠.

(٣) Henri LAMENS, *La Syrie, Précis historique*, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1921 2 V., V.2, p. 68.

(٤) **مجلة المباحث**، عدد ٢٠، سنة ١٩٠٩.

فقد عُرفوا أحياناً بالسيفي أو السيفية[١].

ويتبيّن من تسلسل نسبهم أنهم يتحدرون من المقدم جمال الدين بن عبدالله أحد مماليك الجراكسة الملقب بسيفا. وتفسير كلمة سيفا أو السيفي أو السيفية تعني مماليك الأمراء زمن حكم المماليك الذين تولوا أو عزلوا فنقلت خدمة مماليكهم إلى السلطان الحاكم، وعُرفوا آنئذٍ بالسيفية[٢].

يتبين مما تقدم أن آل سيفا هم من الجراكسة الذين يتحدرون من جمال الدين الجركسي الذي كان مملوكاً عند أحد الأمراء المماليك، وبعد وفاة سيده انتقل جمال الدين إلى خدمة أحد سلاطين المماليك فغلب عليه لقب سيفا، ثم عهد اليه السلطان في بداية العهد المملوكي في سوريا بالإقامة مع عشيرته في عكار حيث غلب عليهم لقب سيفا فعُرفوا به منذ ذلك التاريخ.

أما المراعبة الذين تولوا الحكم في بلاد عكار في منتصف القرن الثامن عشر، فقد تضاربت الآراء حول أصلهم. واختلف المؤرخون والبحاثة في نسبهم. قال عنهم بطرس بشارة كرم: "هم على ما قيل من بعض طوائف الأكراد الرشوانية ومنازلهم بين مدينتي مرعش ومسنا. وكانوا هم المقدمين على عشيرتهم ويقال لهم في اللغة التركية بيك أوغلي أي بني الأمير. وقدم من بني الأمير المذكورين مرعب الذي هو جدهم الأول ومعه بعض اخوته الى الديار الطرابلسية وكان ذوي مال وتقرب إلى وزيرها في ذاك العصر. فمات أخو مرعب وبقي مرعب وحده وطال له المقام فيها إلى أن توفي بعد شهرته فقام ولداه ناصر وداود أولاداً شهروا باسمه فقيل لهم الدواودة. وخلّف ناصر أولاداً شهروا باسمه يقال لهم المراعبة"[٣].

---

(١) **سجلات المحكمة الشرعية**، السجل ١٠، ص ٨٣؛ السجل ١١، ص ٢٢٩.

(٢) عبد الكريم رافق، **بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني إلى حملة بونابرت**، دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٦٨، ص ٦.

(٣) بطرس بشارة كرم، **قلائد المرجان في تاريخ شمالي لبنان وفي الثورات التي انتابت البلاد منذ القدم حتى اليوم وبحث في الحماية والانتداب**، بيروت، جزءان، ١٩٣٧، ج١، ص٣٠-٣١.

وقد وردت هذه الرواية عند الأمير حيدر الشهابي من دون أن يجزم بنسبة المراعبة إلى الأكراد "والمراعبة هم قوم أمجاد وفرسان أجواد. وعلى ما قيل ان أصل شجرتهم الزكية وسلالتهم السنية من بعض طوايف الأكراد الرشوانية"[1]. وقد أخذ عن رواية الأمير حيدر الكثير من المؤرخين دون التأكد من صحتها وثبتوا فكرة انتماء المراعبة إلى الأكراد الرشوانية. من هؤلاء الأب اغناطيوس الخوري[2]، وعيسى اسكندر المعلوف[3]، وانطانيوس أبي خطار المعروف بالعينطوريني[4]. بالإضافة إلى ذلك، ذكر رفيق التميمي ومحمد بهجت، نقلاً عن المراعبة أنفسهم، أنهم من الأكراد، من دون الإشارة إلى رشوان أو غيرها[5].

أما أوراقهم وآراؤهم فتبدو متضاربة ومختلفة أيضاً، ولا تتفق على رأي واحد بالنسبة لنسبهم. فالبعض منهم يحتفظ بوثائق عن ذلك، لكنها غير دقيقة وغير كافية. وذكر محمد باشا[6] أن جبال هكاريا هي موطنهم الأصلي. وأنهم يتحدرون إما من القاضي عيسى، أو من ابن اخيه علي، اللذين كانا أميرين في جيش صلاح الدين الأيوبي، وحاربا إلى جانبه ضد الصليبيين في مناطق حلب وكاورضاغ، ثم استقرا قرب انطاكية في مناطق "قاضي يمن" و"بياشي". ويتابع محمد باشا قائلاً ان عائلته حملت لقب

(١) الأمير حيدر أحمد الشهابي، **لبنان في عهد الأمراء الشهابيين**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ٣ أجزاء، ١٩٦٩، ج١، ص ١٢٤.

(٢) الأب اغناطيوس الخوري، "مصطفى آغا بربر حاكم طرابلس واللاذقيّة (١٧٦٧-١٨٣٤)"، **السنابل**، عدد خاص، السنة ١٣، آب وأيلول ١٩٥٧، ص ١١٨.

(٣) عيسى اسكندر المعلوف، **دواني القطوف في تاريخ بني المعلوف**، بعبدا، المطبعة العثمانية، ١٩٠٧-١٩٠٨، ص ٢٣٠.

(٤) العينطوريني، **مختصر تاريخ جبل لبنان**، نشره الأب اغناطيوس الخوري، مجهول دار النشر والتاريخ، ص ٥٨.

(٥) التميمي، رفيق ومحمد بهجت، **ولاية بيروت**، بيروت، دار لحد خاطر، جزءان ١٩٧٩، ج٢، ص٢٤٦.

(٦) محمد باشا هو أحد البكوات المراعبة.

"مرعبي" نسبةً إلى جدهم مرعب الذي يعود إلى القرن العاشر للهجرة. أما ناصر بن مرعب فقد نزح عن كاورضاغ مع عشيرته الى قرية الشيخ جابر في سهل عكار بعد أن عيّن والي باشي على طرابلس. وفي عكار تزوج ناصر من ابنة أحد الاغاوات الدواودة في قرية البيرة ورزق منها شديداً الذي عيّن أيضاً دالي باشي على طرابلس خلفاً لأبيه[1].

إلاّ أن هذه الرواية تهمل ذكر انتماء المراعبة للأكراد أو للتركمان أو للعرب. لكن سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس تؤيد جوانب مما ذكرته رواية محمد باشا حول شخصية شديد الناصر. فقد ورد في إحدى الوثائق ان شديد الناصر هو من أحفاد القاضي عيسى ومن أقرباء الشيخ خليل مرعب، وانه قدم من منطقة حلب الى ولاية طرابلس حيث شغل سنة ١٧١٥م / ١١٢٧هـ، منصب ضابط مقاطعات عكار وصافيتا التابعة لولاية طرابلس آنذاك[2]. وقد خلّف شديد عدداً من الأولاد هم: "اسماعيل وعثمان باشا وأسعد وناصر وأحمد وحسين وعبد القادر وسلهب والزبير"، كما تؤيد الوثائق رواية محمد باشا فيما يتعلق ببعض أولاد شديد الناصر أمثال سلهب آغا بن شديد آغا الناصري واخوته أحمد وعثمان[3] واسماعيل[4].

وتتفق السجلات مع الرواية باعتبار منطقة حلب المكان الذي قدم منه أجداد آل المرعبي إلى عكار وبأنهم انتقلوا في الأساس من هكاريا في الموصل إلى حصون "قاضي يمن" و"بياش" في ولاية حلب.

وكان قدومهم من حلب إلى عكار عام ١٧١٥ بقيادة زعيمهم آنذاك شديد الناصر الذي التزم مقاطعتي عكار وحصن الأكراد. ومنذ ذلك التاريخ استقرّ المراعبة في عكار.

إذن، إن نسبة المراعبة الى القاضي عيسى وتحدرهم منه يعني أنهم من أصل عربي

(١) فاروق حبلص، **تاريخ عكار الإداري والاجتماعي والاقتصادي**، أطروحة دكتوراه في التاريخ، بيروت ١٩٨٤، ص ٢٨٦-٢٨٧.

(٢) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس**، السجل ٥، ص ١٠٤؛ السجل ٦، ص ١٥٦.

(٣) المصدر نفسه، السجل ١٣، ص ٣٩٩.

(٤) المصدر نفسه، السجل ١٤، ص ٢٩٣.

لا كردي. لكن الواقع التاريخي والإطار الجغرافي الذي عاش فيه آل عيسى أجداد آل مرعب كان مدعاة للشك بانتمائهم إلى أكراد هكاريا. وقد يكون تقرب القاضي عيسى وآله من صلاح الدين الأيوبي (الكردي) وملازمتهم له ودعمهم إياه حمل على الظن أنهم ينتمون إلى أكراد هكاريا.

أما نسبتهم إلى أكراد رشوان فليس بالأمر الأكيد وربما جاء نتيجة الالتباس الحاصل بينهم وبين قبائل الأكراد الرشوانية التي استوطنت عكار سنة ١٧٤١. ولعلّ قصر الفترة الزمنية بين قدوم آل المرعبي إلى عكار سنة ١٧١٥ وقدوم الأكراد سنة ١٧٤١ كان سبب الإشكال الذي أدى إلى الخلط بين أصل كل منهما.

لكن، وبغياب الوثائق الأساسيّة التي توضح هذا الأمر، يبقى السؤال مطروحاً عن أصل المراعبة بما يزيل الشك والالتباس.

وبالاستنتاج، فإنّ هجرة الأكراد إلى عكار بدأت مع المماليك ولم تتوقف إلاّ في منتصف القرن الثامن عشر. وقد كان لهذه الأقلية تنظيماتها الداخلية الخاصة وأنيط بزعمائها جمع مال الالتزام من أتباعهم مع تحميلهم ما قد ينتج عن ذلك من تقصير وإخلال بالأمن والنظام. وقد انخرط الأكراد بالمجتمع العكاري وأصبحوا مع مرور الزمن جزءاً من السكان المحليين يعيش الجميع في وحدة اجتماعيّة متجانسة بصرف النظر عن أصولهم العرقيّة وانتماءاتهم المذهبية.

تركمان عكار في القرن الثامن عشر.

تعتبر مناطق آسيا الوسطى الموطن الأصلي لتدفق هجرات القبائل التركمانية. وكان قدومهم إلى سوريا ولبنان لأسباب مختلفة منها الخدمة العسكرية في صفوف المسلمين أو لأغراض اقتصادية وتجارية بصفة غزاة وممثلين. ومع تقدم الزمن تمكّنوا من تأسيس الإمارات والدول كالدولة السلجوقية التي وطّدت أقدامها في شمال سوريا وتوسعت باتجاه لبنان وفلسطين في أواخر القرن الحادي عشر.

مَن هم التركمان وما هو أصلهم ومنشأهم؟

لم يتفق المؤرخون على رأي قاطع بشأن معنى كلمة التركمان وان كانوا يتفقون بأنهم فرع من فروع الترك. بعضهم يقول ان كلمة "تركمان" مركبة من كلمتَي "ترك" و"مانند" الفارسيّة[1]. ويقول الذين يأخذون بهذا الرأي ان الأتراك الذين أسلموا عرفوا بهذا الاسم. ويُقال ان قسماً من القبائل المنتسبة إلى أوغوزخان ارتحلت الى القرب من خرسان حيث احتفظت لهجتهم بخشونة باقية من عهد آبائهم ولذلك سموا من قبل السكان المحليين بأشباه الترك[2].

هناك رأي آخر هو أن إطلاق اسم التركمان كان نتيجة إسلام غالبية قبائل الأوغوز في القرن الحادي عشر الميلادي بسبب العلاقات التجارية مع البلدان الاسلامية. وقد تطور هذا الاسم ليحلّ محلّ اسم الأوغوز بعد قرنين من ذلك التاريخ[3].

ويقول المؤرّخ التركي أوزطونا أن المسلمين أطلقوا اسم "التركمان" على الأوغوز وهم يعنون بذلك "الأتراك المسلمين". إلاّ أن هذه الكلمة أصبحت مرادفةً لكلمة "الأوغوز" منذ القرن الحادي عشر الميلادي وأطلقت على القبائل الرحل[4].

أما كلود كاهين فيقول ان اسم التركمان ظهر في فترة إسلام الترك لتمييز الأتراك الرحل المسلمين عن الأتراك الحضر المستقرين[5].

والتركمان بنظر بعض المؤرخين المسلمين كالكاشفري والنيروني والمروزي هم جموع من قبيلة الأوغوز الذين أسلموا ونزحوا من أواسط آسيا.

---

(١) أحمد جعفر أوغلو: "تركمنلر (التركمان)"، **مجلة تورك كولتوري**، العدد ٢، حزيران / يونيو ١٩٤٦، ص ٢٤.

(٢) دوكيني: **التاريخ العام للهون والترك والمغول وسائر التتار**، الجزء الرابع، الترجمة التركية، مطبعة طنين، اسطنبول ١٩٢٤، ص ٢٣٨.

(٣) فاروق سومر، **أوغوزلر وتركمانلر**، بالتركية، (الأوغوز والتركمان)، مطبعة أنقرة ١٩٦٧، ص١٠.

(٤) يلماز أوزطونا، **تاريخ تركيا** (بالتركية)، الجزء الثاني، اسطنبول، ١٩٦٣، ص ١٠.

(٥) كلود كاهين، **تركيا العثمانية**، لندن، ١٩٦٨، ص ٨.

والجدير بالذكر أنهم لم يحافظوا على التواصل الجغرافي بين المنشأ والأقطار التي حلوا بها، إذ أهملوا هذا الأمر الهام من الناحية الجيوسياسية وأصبحت الصلة مقطوعة بين مجموعاتهم البشرية المنتشرة من الصين إلى المحيط الأطلسي[١].

والثابت أن التركمان انتقلوا إلى بلاد الشام مع الفتح العثماني حيث استخدمهم الأتراك للمساعدة في تثبيت الأمن والسيطرة على البلاد المفتتحة. كما أن السلطان سليم الأول نقل بعد معركة مرج دابق أعداداً كبيرة من العائلات التركمانية من خرسان وأسكنها في منطقة حلب وجبال لبنان.

وفي عكار لم يتم استيطان التركمان دفعة واحدة ولم يكن نتيجة لهجرة معينة وفي تاريخ محدد، بل تعاقبت الهجرات وبدأت معالم الاستيطان تظهر منذ الفترات الأولى للحكم العثماني حيث أن إحصاء سنة ١٥١٩ يخبرنا عن وجود جماعة منهم في تلك السنة تسمى "جماعة تركمان".

واعتباراً من سنة ١٦٨٤م / ١٠٩٦ هـ، تكاثرت الوثائق التي تتحدث عن وجودهم في هذه المنطقة مما يدلّ على ازدياد عددهم. ولا تسمح المصادر التاريخية بإحصاء عدد التركمان في عكار في القرن الثامن عشر، إلاّ أن كثرة الوثائق المتعلقة بهم والواردة في سجلات محكمة طرابلس الشرعية، وما يظهر فيها من قيمة الأموال الاميرية المفروضة عليهم، بموجب نظام الالتزام، تشكل دلالة واضحة على كثرتهم. وتركمان عكار هم من القبائل الرحل الذين سكنوا الخيام. وكانوا يشبهون في تفرعاتهم القبائل العربية. فلكل قبيلة عشائر وبطون وأفخاذ. وكانوا يعيشون بشكل جماعات منظمة لكل منها وجهاء يحملون لقب "بك" أو "آغا" ويشرفون على مصالح أتباعهم[٢]. وكانوا يتمتعون بنوع من الاستقلال الذاتي في إدارة شؤونهم الداخلية الخاصة، إذ ان زعماءهم كانوا يتولون مصالحهم الإدارية ويمثلونهم أمام والي طرابلس.

---

(١) عزيز قادر الصمانجي، **التاريخ السياسي لتركمان العراق**، دار الساقي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، بيروت، ص ٣٥.

(٢) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس**، السجل ٣، ص ١٠٥.

وكانت هذه الجماعات بمثابة خلايا اجتماعية عرفت الواحدة منها بالطائفة[١]. ويمكن من خلال سجلات محكمة طرابلس الشرعية التعرّف إلى طوائف التركمان التالية:

- طائفة تركمان إولغو[٢].
- طائفة تركمان السلورية[٣].
- طائفة تركمان الشرفلية[٤].
- طائفة تركمان الطقورلية[٥].
- طائفة تركمان الدوكرلية[٦].
- طائفة تركمان البلاّسة[٧].
- طائفة تركمان الطويقيلية[٨].
- تركمان قرية قلجتا في إقليم الشعرا تابع ناحية عكار[٩].
- تركمان قرية فول حسين في عكار[١٠].

---

(١) الطائفة هنا لا تعني الانتماء الديني، إنما هي مجموعة من الناس متجانسة تنتمي إلى أصول عرقية واحدة.

(٢) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس**، السجل ٣، ص ٤٢.

(٣) المصدر نفسه، السجل ٣، ص ٢٥.

(٤) المصدر نفسه، السجلات: ١، ص ٨؛ ٣، ص ٦٣؛ ٨، ص ٨ و٩٦ و١٠٣؛ ١٠، ص ٢٤٠؛ ١٣، ص ١٠٩؛ ١٤، ص ٢١٣-٢١٤؛ ١٥، ص ٢٥؛ ١٦، ص ١١٩؛ ١٧، ص ١٦٤؛ ١٨، ص ٣٥؛ ٢٤، ص ١١٤.

(٥) المصدر نفسه، السجل ٣، ص ٦٣.

(٦) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس**، السجل ٣، ص ١٠٢.

(٧) المصدر نفسه، السجل ٣، ص ٦٩.

(٨) المصدر نفسه، السجل ٣، ص ١٠٥.

(٩) المصدر نفسه، السجل ٧، ص ٥٦.

(١٠) المصدر نفسه، السجل ٨، ص ٨.

كانت هذه الطوائف في القرن الثامن عشر تحتفظ بتقاليدها البدوية وتحيا حياة عشائرية. أما تسمياتهم فترجع نسبتها إلى المناطق التي قدموا منها.

كانت العلاقة بين الطوائف التركمانية مشوبة بالخلافات والتعديات. فكانت طائفتا الشرفلية والطقورلية تغيران على بعضهما البعض وتمارسان السلب والنهب مما يستدعي تقديم الشكاوى أمام والي طرابلس. كما يرد في الوثيقة التالية:

"بمجلس الشرع الشريف المشار إليه حضر الرجل المدعو حسن بن شعبان من طايفة تركمان الشرفلية وادعى على كل من خوجه بن موسى وأحمد كيلاهما من طايفة الطقورلية مقراً في دعواه بأنه فقد له ولأقاربه وعشيرته من نحو سنتين ثلاثة وعشرين راساً من البقر من بيوتهم بناحية عكار..."[1].

وكانت التعديات تمتدّ أحياناً لتشمل أماكن مجاورة وأعمالاً أخرى إذ كانوا يقومون بغارات على المزارع والقوافل التجارية[2].

لذلك يمكن القول إنّ التركمان في الفترات الأولى لاستيطانهم قاموا ببعض أعمال الشغب. وكانت روح البداوة تغلب عليهم مما أزكى عندهم نزعة الاستقلال، خاصة فيما يتعلق بتدبير شؤونهم الداخلية. فعمد زعماؤهم إلى التزام جباية الأموال الأميرية من طوائفهم. وكان هناك تعاون بينهم وبين القرى المجاورة لهم حيث يقوم ملتزمو هذه القرى بكفالتهم عند والي طرابلس على الأموال المفروضة عليهم كما يرد في وثيقة تتعلق بكفالة دَين قرية "فول حسين" التابعة لناحية عكار: "بمجلس الشرع الشريف المشار اليه حضر كل من سليمان بن الحاج أحمد البزبيني ومحمد نعمان التكريتي وكفلا عند حضرة الوزير المعظم والدستور المكرم الحاج مصطفى باشا والي ولايت طرابلس الشام حالاً أدام الله تعالى إجلاله وختم بالصالحات أعماله الرجل المدعو عبد المقصود بن فول حسين التركماني الملتزم من جناب الوزير المعظم القرية المسماة قرية فول حسين

(١) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس**، السجل ٣، ص ٦٣.
(٢) المصدر نفسه، السجل ٣، ص ٦٩؛ السجل ٥، ص ٦٨.

من ناحية عكار من أعمال طرابلس وعن ديون كفالة مالية..."[1]، وبلغت قيمة الضريبة السنوية التي دفعتها قرية فول حسين ٦٥٠ قرشاً سنة ١٧٤٣م / ١١٥٦هـ[2].

وأحياناً كانت تجمع عدة قرى بيد ملتزم واحد ومن بينها قرى تركمانية كما حدث سنة ١٧٤٣م / ١١٥٦هـ إذ التزم أحد الجنود، وقد يكون تركمانياً، جباية أموالها الأميرية ويدعى الجندي مصطفى بن الجندي محمد. ولزمت قرية تركمان الشرفلية بمبلغ ٥٤٠ قرشاً سنوياً[3].

كما نرى أن تركماناً آخرين كانوا يلتزمون عدة قرى مجتمعة كما حصل في التزام قرى ببنين ومزارع البصيصة والجويميسة والدكيكة للتركماني يسين أفندي صياد زاده بمبلغ قدره ٤٦٠ قرشاً مما يدل على ثقة الوالي بالتركمان واعتماده عليهم في ضبط أموال الالتزام، وكان ذلك سنة ١٧٤٣[4].

سنة ١٧٤٤م / ١١٥٧هـ عيّن حسن بن علي كتخدا على تركمان الشرفلية كما عيّن قاسم اسكجه شيخاً لقرية شيخلار التركمانية. وقد حضرا مع مشايخ قرى ومزارع عكار لتبرئة ذمة أمين الناحية بمناسبة تسديد جميع الأموال الأميرية المتوجبة عنها[5].

وشكّلت قرية فول حسين مع مزرعة عيدمون التزاماً واحداً قدره سبعماية وخمسون قرشاً[6].

ويُلاحظ أن تمركز التركمان كان في أكثره في منطقة الدريب[7] على الضفة

(١) **سجلات المحكمة الشرعيّة في طرابلس**، السجل ٨، ص ٨.
(٢) المصدر نفسه، السجل ٨، ص ٩٥.
(٣) المصدر نفسه، السجل ٨، ص ٩٦.
(٤) المصدر نفسه، السجل ٨، ص ٩٧.
(٥) المصدر نفسه، السجل ٨، ص ١٠٣.
(٦) المصدر نفسه، السجل ٨، ص ٣٢٦.
(٧) تتوزع عكار إلى ثلاث مناطق داخلية هي: القيطع الواقع بين نهرَي البارد وعرقة، والجومة الواقعة بين نهرَي عرقة واسطوان، والدريب الواقعة بين نهرَي اسطوان والكبير.

اليسرى للنهر الكبير. وسنة ١٧٤٧م / ١١٦٠هـ حدث أن التزم أحد الدنادشة ويدعى رستم آغا الدندشلي بوكالته عن عمه مصطفى آغا الدندشي بالاشتراك مع والي طرابلس عدة قرى في منطقة الدريب ومن بينها قرى تركمانية. وهذا الالتزام كان يشمل قرى رماح وشيخلار ومنجز وبيت فول حسين ومزرعة العوينات وعرب الطراف بمبلغ ٣٢٩٠ قرشاً في السنة. منها عن بيت فول حسين التركمانية وحدها ٧٥٠ قرشاً مما يدلّ على أهمية الأموال التي يدفعها التركمان عن مناطق سكنهم[١].

وسنة ١٧٤٩ لزمت قرية فول حسين بالمبلغ السابق ذاته كما لزمت قرية تركمان الشرفلية بمبلغ ٥٤٠ قرشاً وقرية شيخلار بمبلغ ٥٥٠ قرشاً، فيكون مجموع المبالغ المفروضة على القرى التركمانية الثلاث ١٨٤٠ قرشاً من أصل ٣٨٣٠ قرشاً مفروضة على مجموع القرى: رماح، منجز، بيت فول حسين، عرب الطراف، شيخلار، تركمان الشرفلية والعوينات[٢]. أما الملتزمون عن القرى التركمانية فهم: الشيخ مقصود عن قرية فول حسين، والكتخدا ادريس عن قرية شيخلار وحسن الشرفلي عن تركمان الشرفلية[٣].

وبقيت التجمعات التركمانية محافظة على استقلالها الداخلي وإدارة شؤونها الخاصة. فتعهد الإلتزام كان ينتقل بطريقة عادية بين زعمائهم المحليين من الآباء إلى الأبناء. وهو ما نراه في جميع وثائق الالتزام المتعلقة بهم والمتوفرة بكثرة في سجلات محكمة طرابلس الشرعية حتى سنة ١٧٨٢م / ١١٩٦هـ[٤].

ومع نهاية القرن الثامن عشر، قسمت عكار إلى ثلاث عهدات، وبقي الملتزمون التركمان يتعهدون تحصيل الأموال الأميرية عن قراهم وتجمّعاتهم، لكن لم تعد سجلات

---

(١) **سجلات محكمة طرابلس الشرعية**، السجل ٩، ص ٨٨.
(٢) المصدر نفسه، السجل ١٠، ص ٢٤٠.
(٣) المصدر نفسه، السجل ١٠، ص ٢٤١-٢٤٢.
(٤) المصدر نفسه، السجلات: ١٢، ص ٣٨؛ ١٤، ص ٢١٣-٢١٤؛ ١٥، ص ٢٥؛ ١٦، ص١١٩؛ ١٧، ص ٤٧٧؛ ١٨، ص ٣٠؛ ٢٠، ص ٦٢-٦٣؛ ٢١، ص ٣٠؛ ٢٢، ص ٣٣ و٢٤٧؛ ٢٤، ص١١٤.

المحكمة الشرعية في طرابلس تشير إليهم إسمياً في وثائق الالتزام.

وتركمان عكار هم من الرعاة، اعتمدوا على تربية الماشية، خاصة الجمال والماعز والأبقار. وقد ابتعدت لغتهم ولهجتهم عن التركمانية الصافية وأدخلت عليها بعض المفردات العربية[١].

وفي فترات قدومهم الأولى، قاموا بعمليات السلب والإغارة للحصول على الغنائم، إلاّ أنه تعذر عليهم ذلك بعد أن توطد نفوذ المراعبة في عكار منذ منتصف القرن الثامن عشر، فاضطروا إلى التخلّي عن مثل هذه الممارسات والأعمال وتأقلموا مع محيطهم منصرفين إلى الزراعة والرعي وتربية الماشية بعد أن استقرّ بهم المقام.

ومن ناحية أخرى، عملوا بصناعة السروج والحبال والبسط. أما نساؤهم فكنّ يساعدن الرجال ويعملن على غزل الصوف والقطن ونسج السجاد واللباد وطحن الحبوب[٢].

إنّ دواعي المعيشة عند التركمان جعلت لكل من النساء والرجال وظائف على حدة. فالرجال يشتغلون بالزراعة والحراثة والحصاد ويرعون الماشية ويتعاطون التجارة في أوقات فراغهم. يساعدهم في ذلك نساؤهم، خاصة في الأعمال والأشغال اليدويّة. وظلّت صناعة السجاد معمولاً بها حتى وقت قريب من قبل تركمان عيدمون. لكنّها توقفت حالياً وانتقلت إلى جديدة الفاكهة في البقاع مع إحدى النساء التركمانيات التي تزوجت إلى تلك المنطقة.

يتميّز تركمان عكار بلون بشرتهم الفاتح إجمالاً وحبّهم للفروسية واللعب على الحبال والمرح والإكثار من التدخين وشرب الشاي. كما انهم يمتازون بكرمهم وحبّهم للضيافة، وبعدم تعدد الزوجات، وبمستوى رفيع من الانضباط والتهذيب[٣].

---

(١) التميمي، رفيق ومحمد بهجت، **ولاية بيروت**، ج٢، ص ٤١-٤٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٩ و٤٣.
(٣) نافذ الأحمر، **الإلتزام في عكار في عهد السلطنة العثمانية**، أطروحة دكتوراه لبنانيّة في التاريخ، بإشراف الدكتور جوزف أبو نهرا، جزءان، بيروت ١٩٩١، الجزء الأول، ص ٦٦. في مقابلة أجريت مع أحد وجهاء تركمان الكواشرة السيد عباس حريك بتاريخ ١٩٨٨/١٢/٢٠.

والتركمان مطبوعون على القناعة والتواضع. وهم، رجالاً ونساءً، ميّالون لعمل الخير وإغاثة أبناء جنسهم. يندر أن يصدر منهم لبعضهم كلام سيّئ أو شتائم، وهم يعتزون بنسبهم التركي، لكنّهم وفي الوقت نفسه فخورون بانتمائهم إلى الوطن اللبناني ومخلصون له. ويخدم الكثير من أبنائهم في المؤسّسات العسكرية خاصة في صفوف الجيش، حيث يتميّزون بالانضباط والاندفاع وبالتضحية والعطاء[1].

الإستنتاج:

كان للأقلية التركمانية حضور على الساحة العكارية في القرن الثامن عشر، وقد تجلّى هذا الحضور بإقامة تجمعات سكانية خاصة بهم، وبتكليف زعمائهم المحليين تدبير أمورهم وتعهد جباية الأموال الأميرية المتوجبة على طوائفهم: وتحمل تبعة أعمال رعاياهم. فيطلب من هؤلاء الزعماء الإشراف على الأمن والنظام ومنع التعديات وأعمال السلب والنهب. وكانوا يشكّلون حلقةً في سلسلة نظام الالتزام المعمول به في عكار، وعليه كان المسؤولون عنهم يحرصون على تسديد الضرائب والرسوم في مواعيدها المحدّدة، بعد أن يعمدوا إلى تحصيلها من أتباعهم أسوةً بما هو متّبع في بقية القرى والمزارع العكارية وفي بقية نواحي ولاية طرابلس.

وقد توصلت بعض طوائف التركمان إلى تأسيس قرى خاصة بهم في عكار، نذكر منها فول حسين والشرفلية وقلجتا وشيخلار.

كما أنهم أبقوا على تنظيماتهم الخاصة في الفترات الأولى من استيطانهم حيث كانوا يشكلون جماعة مميزةً لها عاداتها وتقاليدها العشائرية وأنماط حياتها المعيشية والاجتماعية. يتزاوجون بين بعضهم البعض ويحافظون على لغتهم الأم، يتخاطبون بها دون التوصل إلى معرفة كتابتها.

(١) مقابلة شخصية مع الرقيبين الأولين في الجيش خالد الأسعد ومدحت محمد من تركمان الكواشرة بتاريخ ١٤/٣/١٩٩٩.

إلاّ أنهم وخلال القرن الثامن عشر، شرعوا بالتخلّي عن عاداتهم وتقاليدهم بشكل تدريجي نتيجة اختلاطهم بالسكان المحليين والتزاوج معهم، خاصة وأن المستندات الرسمية المتمثلة بسجلات محكمة طرابلس الشرعية، لم تعد تشير إلى الطوائف التركمانية ولا إلى لقب "تركماني" الذي كان يلازم أسماء زعمائهم حتى أواخر القرن الثامن عشر.

وبسبب إغفال ذكر التركمان في الوثائق الشرعية، لم يعد بالإمكان تحديد أماكن تمركزهم أو تتبّع تحرّكاتهم وتنقلاتهم. لكن الواقع المعاصر يُظهر تواجدهم حالياً في قرى الكواشرة حيث لا يزال سكانها يحتفظون بلغتهم الأم ويتخاطبون بها فيما بينهم مع إتقانهم اللغة العربية. وفي "عيدمون" و"جديدة عيدمون" فإن السكان المسلمين فيهما هم من أصل تركماني، لكنّهم ابتعدوا عن لغتهم الأصلية ونسوها باستثناء كبار السنّ منهم، وتحوّلوا عنها إلى اللغة العربية كتابةً وتخاطباً. ويتوزع بعض التركمان في قرى الدوسة والدبابية الغربية ومشتى حسن.

وقد بلغ عددهم سنة ١٩١٥ ستماية نسمة توزعوا بمعدّل ثلاثماية نسمة في الكواشرة ومئة وخمسين نسمة في الدوسة[1].

أما في سنة ١٩٩٨[2]، فقد ارتفع عدد السكان التركمان في الكواشرة إلى حوالي ٢٣٠٠ نسمة يتوزعون على عائلات: إبراهيم، الأسعد، اسماعيل، باكير، باسم، جعدين، حريك، حسن، حسين، حنوف، الخطيب، خضر، شلم، عيتاوي، عبدو، علي، عبدالله، عباس، عاطي، قاسم، كوجا، محمد، مصطفى، وهاب ويوسف.

وفي عيدمون بلغ عددهم حوالى ١٢٠٠ نسمة يتوزعون على عائلات: الأشقر، بكار، الحاج، الضاهر، عثمان، عباس، عمر، مقصود، محمد، المصطفى، يحيى.

وفي جديدة عيدمون حوالى الألف نسمة يتوزعون على عائلات: تركماني، حموده، حيدر، الراعي، ضاهر، عمر، عفّان، عبد القادر، قاسم، مصري، مقصود، هواري.

(١) التميمي وبهجت، **ولاية بيروت**، ج٢، ص ٣٩ و٢٤٨-٢٤٩.

(٢) نافذ الأحمر، **دراسة ميدانية لقرى عكار**، سنة ١٩٩٨ (غير منشورة).

وفي بقية القرى اندمجوا بالسكان المحليين ومنهم عائلة كوجا في الدبابية الغربية وعائلتي عباس وحريك في مشتى حسن وبعض العائلات الأخرى في الدوسة وبغدادي.

الخاتمة:

إن عكار التي تشكّل حالياً وحدةً متكاملة بين جميع أبنائها يجمعهم انصهار كلي واندماج فعلي، هي في الأساس مزيج من عناصر بشرية متعددة الأعراق والاتنيات، كان الزمن عاملاً فعالاً في توحّدهم. فتفاعلوا مع محيطهم وتجذروا في أرضهم كما أشجار الشوح والعزر والصنوبر في جبال القموعة، وكما الزيتون والتين في بقرزلا وبقية القيطع والشفت، وكما الكرمة والليمون في سهل عكار.

ولم يكن تعدد العناصر البشرية فيها إلا مظهراً من مظاهر القوة والإلفة والمحبة ومدعاة للغنى الفكري والإرث الحضاري. فهي بذلك نموذجاً يحتذى به حيث السكان بمختلف طوائفهم ومذاهبهم يعيشون انصهاراً أخوياً ووطنياً تاماً، وحيث الأصول العرقية من آرامية سريانية إلى عربية ورومية وتركمانية وكردية تتلاقى جميعاً دون العودة إلى ذكر الأصول والأنساب.

العلاقة بين النصارى واليهود في طرابلس وعلاقتهم بالمسلمين وبالسلطات العثمانيّة فيها في القرنين ١٧ – ١٨

د. فاروق حبلص*

مقدمة:

إذا كانت دراسة العلاقة بين الطوائف الدينية مهمة، لأنّها تكشف عن واحد من أهم العوامل التي حدّدت مسار حركة التاريخ داخل المجتمعات البشرية في الماضي القريب والبعيد، فإنّ أهميّتها تزداد بالنسبة إلى مجتمع يعيش الحالة الطائفية بكل أبعادها وسلبيّاتها، وبالنسبة إلى مجتمع ركّز الباحثون والمؤرّخون على إبراز تاريخه على أنه حافل بالأحداث الطائفية والتقاتل الطائفي، وصوّروا تاريخه على أنه مجموع تاريخ الطوائف الدينية فيه. هذا المنطق في كتابة التاريخ ساعد على تفكيك مجتمعنا وأعطى صورة مشوّهة عن ماضيه، وأبرزه على شكل جماعات طائفيّة منعزلة عن بعضها البعض، متقاتلة ومتناحرة لأسباب طائفيّة ذميمة، كما أنه لا يتفق مع الواقع التاريخي الذي عاشه أجدادنا في ماضيهم القريب.

وسأحاول في بحثي هذا دراسة العلاقات بين الطوائف الدينية في طرابلس إبّان القرنين السابع عشر والثامن عشر، بمنهج موضوعي علمي متجرّد، مع الإشارة إلى أن هنالك دراسات عديدة تناولت مثل هذا الموضوع، عرضاً أو بالتفصيل، منها ما وضع حديثاً لكتّاب معاصرين، ومنها ما وضع قديماً، لكنّني سأترك هذه الكتابات مضطراً للأسباب الآتية:

---

* أستاذ في الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الانسانيّة، الفرع الثالث، قسم التاريخ.

أولاً: الحساسية البالغة التي يتّصف بها هذا الموضوع.
ثانياً: الخشية من أن تكون الأهواء الشخصية قد تغلّبت على أصحاب هذه الكتابات.
ثالثاً: توفّر مصادر أخرى بديلة، لا ترقى إليها الأهواء والميول.

والمصدر الأهم وشبه الوحيد الذي استقيت منه معطيات موضوعي هذا ومادته التاريخيّة هو حركة التبادل اليوميّة بين أبناء كافة الطوائف الدينية في طرابلس، في البيع والشراء والايجار والشراكة في العمل والملكية والمسكن والجوار وغير ذلك من الأحداث والوقائع اليوميّة المدوّنة في سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس، التي كانت بمثابة الدائرة الرسمية الوحيدة في المدينة في ذلك التاريخ. هذه الوقائع مدوّنة في سجلات المحكمة الشرعية على شكل حجج بيع وإيجار ودعاوى منع، وحجج أوقاف، وحجة تعيين مطران أو بناء كنيسة، أو فرمان جزية، أو بيورلدي موجّه لطائفة معيّنة أو حجة بأسماء مشايخ حارات طرابلس وأحيائها. هذه الحجج والوثائق لا تتحدّث صراحة عن العلاقة بين الطوائف الدينية في طرابلس، لأنّها لم توضع أو تدوّن من أجل ذلك، إنّما يمكن للباحث المدقّق أن يقف، من خلال المادة الديموغرافية التاريخيّة التي يستخلصها من مجمل هذه الوثائق، على أوضاع الطوائف الدينية في طرابلس وعلاقتها ببعضها البعض. والأهم من ذلك كلّه أن هذه الوثائق لم تدوّن بهدف دراسة أوضاع المدينة وطوائفها، إنّما دُوّنت من أجل حفظ حقوق أبنائها. ولا بدّ لي من الإشارة هنا إلى أنّني اعتمدت النسخ الأصلية للسجلات المحفوظة في دار المحكمة الشرعية في طرابلس لا على صور السجلات المحفوظة في مكتبة كلية الآداب والعلوم الانسانية في طرابلس؛ وأسوق هذه الملاحظة هنا، لأنّ هناك اختلافات بين أرقام السجلات في كلا المصدرين المذكورين، فالذين صوّروا السجلات لم يلتزموا بترقيم الصور وفقاً لترقيم النسخ الأصلية.

إلى جانب هذه الوثائق، هنالك أيضاً وثائق القنصلية الفرنسية في طرابلس التي تغطي بعض النواقص، وبخاصةما يتعلّق بعدد نفوس سكان المدينة وتوزيعهم الطائفي، وهي رغم عدم دقتها، يمكن الاستئناس بها في بعض الجوانب.

نفوس مدينة طرابلس وتوزيعهم الطائفي:

تساعد وثائق سجلات المحكمة الشرعيّة في طرابلس في معرفة ديانة الأشخاص الذين ورد ذكرهم فيها. فأسماء النصارى كانت تسبق دائماً بكلمة **الذمي**[١]، ثم استُبدلت كلمة الذمي بكلمة **الخواجه**[٢] في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكذلك كان يدوّن إسم النصراني على النحو الآتي: الذمي فلان **ولد** فلان[٣].

أما أسماء اليهود، فكانت دائماً تُسبق بكلمة اليهودي، ثم يليها ذكر اسمه مثلما كان يذكر اسم النصراني، فيقال: اليهودي فلان **ولد** فلان[٤].

في نفس الوقت كان ذكر اسم أحد المسلمين يقتصر على كتابة اسمه وحسب، إلا إذا كان من ذوي الألقاب فكانت ألقابه تُضاف إلى إسمه، وكان يُقال له فلان **بن** فلان[٥] بدلاً من فلان ولد فلان التي لازمت أسماء أهل الذمّة، سواء كانوا نصارى أم يهوداً.

لذلك من السهل جداً على الباحث في هذه الوثائق معرفة ديانة الأشخاص المذكورين فيها، لكن هذه الوثائق لا تساعد الباحث في معرفة مذاهب النصارى المذكورين فيها أكانوا موارنةً أم أرثوذكساً... إذ أنها كانت حتى منتصف القرن التاسع عشر تكتفي بذكر كلمة ذمّي أمام أسمائهم وحسب[٦]، ثم اصبحت بعد منتصف القرن التاسع عشر توضح المذهب إذ أصبح يُكتب على النحو الآتي: ... الخواجة فلان ولد فلان من الطائفة الفلانية[٧].

---

(١) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس:** سجل ١، ص ٤٢؛ سجل ٢، ص ١٥٨.
(٢) المصدر نفسه، سجل ٧٧، ص ٢٧٢؛ سجل ٨٠، ص ٣٢.
(٣) المصدر نفسه، سجل ١، ص ٤٢.
(٤) المصدر نفسه، سجل ٨، ص ١٠٧؛ سجل ٤٢، ص ٢٠٤.
(٥) المصدر نفسه، سجل ٣٩، ص ١٦٥.
(٦) المصدر نفسه، مثلاً السجل ٥٥، ص ٤٣.
(٧) المصدر نفسه، مثلاً سجل ١٠٧، ص ٢٨.

إذاً، تدل هذه الوثـائق على وجـود نصـارى في طرابلس في القرنين السابع عشر والثامن عشر، لكنّها لا تساعد في معرفة توزيعهم الطـائفي في تلـك المرحلة. هـذا النقـص يمكن سدّه بوثـائق القنصليّـة الفرنسـية في طرابلـس الـتي قدّمـت تفصيـلات أوضـح بشـأن التوزيع الطائفي. ففي سنة ١٨١٢ ذكر القنصـل الفرنسـي في طرابلـس، في تقريـر لـه عـن وضع السكان فيها، أنّه كان فيها طائفتان فقط من النصارى هما الأرثوذكس والموارنة[١]. ومن جهة أخرى فقد أثبتنا في دراسة لنا أن النصارى في طرابلس كانوا حتى أواخـر الربـع الأول مـن القـرن التاسـع عشـر، مـن الأرثوذكـس والموارنـة وحسـب. ثـم تحـوّل بعـض الأرثوذكس فيها إلى الطوائف الكاثوليكيّة والبروتستانتية و... [٢].

أما بالنسبة إلى عدد السكان في طرابلس عامة، وعدد نفـوس كـل طائفـة، فالوثـائق العائدة إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر لا تعطينـا أرقامـاً وبخاصـة فيمـا يتعلّـق بعـدد المسلمين، كما أنها تقدّم معلومات غير دقيقة عن عـدد الذميـين بشـكل إجمـالي. ذلـك أن مقدار جزية النصارى المجباة من طرابلس، كان يمكن اعتماده لأخذ فكرة واضحة عن عدد النصارى فيها لأن الضريبة كانت تُجبى على الرؤوس للبالغين، لكنّ عمليات التلاعب التي رافقت جبايتها والتستّر على الزيادات الطارئة سنوياً على عدد النصارى[٣]، تجعـل الأرقـام المستخلصة غير واقعيّة.

لذلك سنعتمد مضطرين علـى وثـائق القنصليّـة الفرنسـية في طرابلـس لأخـذ فكـرة تقريبية (لأنّ القناصل أوردوا هذه الأرقام وفقاً لتقديراتهم) عـن عـدد سـكان هـذه المدينـة

(١) Adel ISMAIL, *Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban*, Beyrouth, 1976, T.4, p. 367.

(٢) فـاروق حبلـص: **طرابلـس المسـاجد والكنـائس – قـراءة في النقـوش الكتابيـة**، دار الإنشـاء، طرابلس ١٩٨٨، ص ١١٥–١٤٢.

(٣) ذكـر الـوالي سـليمان باشـا العـادل (والي صيـدا وطرابلـس) أن الجزيدارية كـانوا يتسـاهلون في تسجيل زيادة عدد النصارى الناجمة عن الولادات، وان عدد النصارى في ولايـة طرابلـس يفـوق أضعافاً مضاعفة عدد الذين تجبى منهم الجزية. يُنظـر **سـجلات المحكمـة الشـرعية في طرابلـس**، سجل ٤٢، ص ١٣٤ والملحق رقم ٥.

وتوزيعهم الطائفي. فلقد قدّر القنصل الفرنسي السيد ألفونس غيز وخليفته أوغست أدريـا سكان طرابلس والميناء سنة ١٨١٢ بين ١٤,٩٠٠ نسمة[١] و١٥,٠٠٠[٢] نسمة موزعـين على النحو الآتي:

٩٨٠٠ مسلمون

١٣٠٠ انكشارية، معظمهم من عناصر محلية وجميعهم مسلمون.

١٠٠ حرس سواحل، معظمهم من عناصر محلية وجميعهم مسلمون.

فيكون عدد المسلمين، مدنيين وعساكر: ١١,٢٠٠ نسمة.

٢٧٠٠ روم ارثوذكس

٢٠٠ موارنة

١٠٠ يهود[٣].

يكون العدد الإجمالي لأهل الذمّة على اختلاف طوائفهم: ٣٠٠٠ نسمة.

إذاً، كان النصارى في طرابلس في مطلع القرن التاسع عشر، يشـكّلون حـوالى ربـع عدد المسلمين فيها، في حين كان اليهود أقليّة فيها، والمسلمون الأكثريـة السـاحقة، فغلب عليها لذلك الطابع الإسلامي، خاصة وأنه كان بين المسلمين فيهـا حـوالى ٨٠٠ إلى ٩٠٠ شريفاً اعتبروا أنفسهم متحدّرين من سلالة الرسول (صلعم)[٤]. وسنحاول في هذا البحث أن نبيّن العلاقة التي نشأت بين هذه الطوائف وعلاقة كل منها بسلطات المدينة.

(١) Adel ISMAIL, *op. cit.*, T. 4, p. 339.

(٢) *Ibid.*, p. 367.

(٣) *Ibid.*, p. 367.

(٤) *Ibid.*, p. 339.

١ – العلاقة بين المسلمين والنصارى واليهود:

قمت بإحصاء لوثائق البيع والشراء الواردة في السجل رقم ١ من سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس والذي تغطي وثائقه فترة تسعة أشهر من شوال ١٠٧٧ هـ إلى جمادى الآخرة ١٠٧٨ هـ/ نيسان ١٦٦٧م إلى كانون أول ١٦٦٧م، فتبيّنت لي المعطيات التاريخية الآتية:

١ – إنّ عمليات بيع العقارات المبنية (بيوت ومحلات تجارية) الحاصلة داخل مدينة طرابلس وعمليات بيع البساتين الواقعة في خراجها، في تلك المرحلة، بلغ عددها ستاً وخمسين (٥٦)، منها ثماني عمليات تعود لنصارى من طرابلس، بين هذه العمليات الثماني نجد عمليتين البائع والشاري في كل منهما نصراني، وست عمليات في كل منها البائع والشاري من إحدى الطائفتين الإسلامية والمسيحية[١]. أي ان نسبة عمليات البيع والشراء العائدة للنصارى كانت تشكّل ١/٧ من مجمل العمليّات.

٢ – وثيقة بيع تبين شراكة الذمي رزق الله ولد عيسى في ملكية بستان في سقي طرابلس مع محمد البازارباشي[٢].

٣ – وثائق تبيّن استئجار نصارى بساتين في سقي طرابلس من ملاكيها المسلمين[٣].

٤ – تجاور ملكيات زراعية لمسلمين ونصارى في سقي طرابلس[٤].

٥ – أن بيوتاً لمسلمين كانت ملاصقة لجدران كنائس[٥].

٦ – من خلال تعريف العقار وتحديد موقعه (كان يتمّ ذلك بذكر اسم صاحبه وأسماء

---

(١) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس**، سجل ١، كامل الصفحات.

(٢) المصدر نفسه، سجل ١، ص ٣٣.

(٣) المصدر نفسه، سجل ١، ص ١٣٢.

(٤) المصدر نفسه، سجل ١، مثلاً ص ٣٣ و٤٦.

(٥) المصدر نفسه، سجل ١، ص ١٣ و٢٢.

أصحاب العقارات المحيطة به من الجهات الأربع)، تبيّن أن مساكن المسلمين كانت مجاورة لمساكن النصارى في الأحياء السكنية الآتية: محلة القواسير[١]، عديمي النصارى[٢]، عديمي المسلمين[٣]، حجارين النصارى[٤]، التبانة[٥]، سويقة السبعي بزقان الرمانة[٦]، التربيعة[٧].

٧ – عدم وجود أي وثيقة بيع (بين الـ٥٦ وثيقة) عائدة ليهود.

٨ – لا تشير الوثائق إلى تجاور سكن اليهود مع النصارى أو المسلمين في أي من أحياء المدينة.

٩ – أن شيخ محلة عديمي المسلمين المختلطة كان سنة ١٦٦٧ نصرانياً وهو ياسف ولد سلامة[٨]، في حين تبيّن وثيقة رسمية أخرى أن شيخ محلة عديمي النصارى لسنة ١١٥٢هـ/١٧٣٩م كان مسلماً وهو الشيخ أحمد[٩].

١٠– تقديم المسلمين والنصارى سكان حي عديمي المسلمين شكوى ضد رهبان أوروبيين مقيمين معهم في نفس الحي ولهم فيه عقارات مبنية[١٠].

١١– عكس ما هو شائع، كانت شهادة النصراني مقبولةً في المحكمة الشرعية على أن يحلف يميناً (بالله العظيم منزّل الإنجيل على سيدنا عيسى...)[١١].

---

(١) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس**، سجل ١، ص ١٣-٢٢.

(٢) المصدر نفسه، سجل ١، ص ٤٢.

(٣) المصدر نفسه، سجل ١، ص ٤٧.

(٤) المصدر نفسه، سجل ١، ص ١٢٤.

(٥) المصدر نفسه، سجل ١، ص ١٥٣.

(٦) المصدر نفسه، سجل ١، ص ١٠٩.

(٧) المصدر نفسه، سجل ١، ص ٢٨.

(٨) المصدر نفسه، سجل ١، ص ٤٧.

(٩) المصدر نفسه، سجل ٨، ص ١٧٦. يُنظر ملحق رقم ١.

(١٠) المصدر نفسه، سجل ١، ص ٤٧.

(١١) المصدر نفسه، سجل ١، ص ٨٧.

ماذا يمكن أن نستخلص في هذه المعطيات على صعيد العلاقة بين كافة الطوائف الدينية في طرابلس في تلك المرحلة؟

أولاً: على صعيد العلاقات الاقتصادية:

أ – إن نسبة ٦/٧ من حركة تبادل الملكيات غير المنقولة في طرابلس كانت لصالح المسلمين، ونسبة ١/٧ منها كانت لصالح النصارى في حين نلاحظ غياب مشاركة اليهود في هذه الحركة. كانت هذه النسبة تتلاءم تقريباً مع التوزيع الطائفي في طرابلس (كان عدد النصارى فيها يساوي ١/٥ من إجمالي عدد سكانها)، وهي رغم أنها لا تخفي الرجحان البسيط في ميزان توزيع الملكيات العقارية لصالح المسلمين، تدلّ على انخراط المسيحيين الفعلي في الحركة الاقتصادية إلى جانب المسلمين في المدينة. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ إقدام النصارى على توظيف أموالهم في الملكيات غير المنقولة يعكس ارتياحهم للمسلمين فيها ويدلّ على اطمئنانهم للعيش فيها. وعلى العكس من ذلك، فقد يدل عدم توظيف اليهود أموالهم في الملكيات العقارية إلى عدم ارتياحهم لأبناء طرابلس من مسلمين ونصارى معاً.

ب – إنّ الشراكة التي قامت بين مسلمين ونصارى في ملكية عقارات زراعية أو في استثمار عقارات أخرى، تعكس المزيد من الثقة المتبادلة بين الطرفين، في حين أن عدم وجود مثل هذه الشراكة بين نصارى ويهود أو بين مسلمين ويهود، يعكس عدم وجود مثل هذه الثقة بين اليهود وكلّ من الطائفتين المسيحية والاسلامية.

ثانياً: على صعيد العلاقات الاجتماعية:

أ – إنّ عدم وجود وثائق تبيّن تجاور سكن يهود مع سكن نصارى ومسلمين، يدفعنا إلى ترجيح فرضية انعزال اليهود في حيّ خاص بهم، دلّت على وجوده الوثائق الرسمية

العثمانية، وعُرف بحي اليهود، وكان شيخه يهودياً[١].

ب – إنّ تسمية بعض أحياء طرابلس بأسماء توحي بأنّ سكانها كانوا نصارى وحسب مثل محلة عديمي النصاري ومحلة حجارين النصارى، أو مسلمين وحسب مثل عديمي المسلمين، قد يدفع الباحث إلى القول بأنه كان في طرابلس أحياء خاصة بسكن النصارى، في حين أن وثائق البيع والشراء تدلّ على أن كلاً من هذه الأحياء التي حملت أسماء طائفية كانت تشهد سكناً مختلطاً لنصارى ومسلمين في ذلك التاريخ[٢]. هذا الأمر تؤكده أيضاً وثائق السجلات الأخرى في المحكمة الشرعية في طرابلس، نذكر منها على سبيل المثال وثيقة بأسماء مشايخ حارات طرابلس لسنة ١٧٣٩[٣]. إذ تذكر هذه الوثيقة أن الشيخ أحمد كان شيخاً لمحلة عديمي النصارى، وكذلك كان الذمّي يوسف ولد سلامة، شيخاً لمحلة عديمي المسلمين المختلطة[٤].

نستنتج من ذلك عدم وجود حيّ مسيحي خالص في طرابلس في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بل إنّ النصارى سكنوا إلى جانب المسلمين في ثمانية أحياء من أصل أربعة عشر حياً وهي: القواسير، عديمي المسلمين وعديمي النصارى وحجارين وتبانة وسويقة السبعي والتربيعة والأكّوز. مع العلم أننا نرجّح أن يكون عدد النصارى

---

(١) **سجلات المحكمة الرعية في طرابلس:** سجل ٨، ص ١٧٦. يُنظر الملحق رقم . أشار الدكتور عصام خليفة، نقلاً عن وثائق استنبول، إلى وجود محلة نصارى ويهود سنة ١٥١٩، وذكر أن السكن فيها كان مختلطاً بين هاتين الطائفتين (عصام خليفة: **أبحاث في تاريخ شمالي لبنان في العهد العثماني**، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٠. في حين أنّ إحصاء محلات طرابلس ١١٥٢هـ/ ١٧٣٩ لا يدلّ على وجود محلة في طرابلس بهذا الاسم (سجل ٨، ص ١٧٦)، مما يدلّ على أن النصارى آثروا عدم مجاورة اليهود في السكن وعدم مخالطتهم الحياة اليوميّة.

(٢) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس:** سجل ١، ص ٤٢، ٤٧، ١٢٤.

(٣) المصدر نفسه، سجل ٨، ص ١٧٦. يُنظر نص الوثيقة في الملحق رقم ١.

(٤) المصدر نفسه، سجل ١، ص ٤٧.

فاق عدد المسلمين في بعض الأحياء مثل حي الأكّوز بدليل أن شيخه كان نصرانياً[1]، وتساوي أو تقارب مع عدد المسلمين في أحياء أخرى مثل تبانة وعديمي المسلمين، بدليل أن مشايخ هذين الحيّين كانوا أحياناً من النصارى وأحياناً أخرى من المسلمين. فالحاج محمد عبيد خلف الذمّي قسيس في مشيخة محلة التبانة سنة ١٧٣٩[2]، وكذلك كان الذمي يوسف ولد سلامة شيخاً لمحلة عديمي المسلمين سنة ١٦٦٧[3]، في حين أصبح عبيد شيخ هذه المحلة سنة ١٧٣٩[4]. ولا شك أن انتشار النصارى في أحياء المدينة وعدم تقوقعهم في أحياء خاصة بهم يعكسان ارتياحهم لأبناء مدينتهم.

ج – وبمقارنة توزيع مساكن النصارى في أحياء طرابلس في القرنين السابع عشر والثامن عشر مع توزيعها في القرن السادس عشر (حيث دلّت الاحصاءات العثمانية على وجود أكثر من حي خاص بالنصارى في طرابلس، محلتان سنة ١٥١٩[5])، نلاحظ تزايد انفتاح النصارى والمسلمين على بعضهم البعض في القرنين السابع عشر والثامن عشر، إذ لو كان هذا الادعاء حقيقياً لكان أدّى إلى تقوقع النصارى في أحياء خاصة بهم، الأمر الذي لم نشاهده إطلاقاً في الوثائق بل شاهدنا عكسه.

د – إن تضامن سكان حي عديمي المسلمين، المسلمون والنصارى، ضد الرهبان الأجانب يدلّ دلالة واضحة على أن النصارى في طرابلس لم يدعوا الاعتبار الديني، الذي جمعهم بالرهبان الأجانب، يطغى على الاعتبارات الأخرى التي جمعتهم بأبناء حيّهم المسلمين؛ وهذا يدلّ على وعي عميق وعلى تقديم مصلحة المجتمع على النزوات الأنانية الضيقة.

ومن جهة أخرى يروي تاريخ بناء بعض الكنائس في طرابلس صفحات مشرقة من

(١) يُنظر نصّ وثيقة أسماء مشايخ حارات طرابلس في الملحق رقم ١.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس**: سجل ١، ص ٤٧.
(٤) يُنظر الملحق رقم ١.
(٥) عصام خليفة: **أبحاث في تاريخ شمال لبنان في العهد العثماني**، بيروت ١٩٥٥، ص ١٠.

التعايش الجيد بين النصارى والمسلمين فيها فقد دوّن عبدالله غريّب في مذكراته إحدى هذه الوقائع التي بذل فيها المسلمون ما في وسعهم من أجل مساعدة إخوانهم النصارى لإنجاز بناء كنيستهم. فروى أن كنيسة مار نيقولاوس في طرابلس بدت في سنة ١٨٠٩ صغيرة، فاجتمع وجهاء الطائفة الأرثوذكسية وارتأوا تغيير موضعها وبناء كنيسةٍ أخرى عوضاً عنها وأرسلوا بطلب الإذن بذلك من الدولة العثمانية التي وافقت وحدّدت في فرمان الموافقة مساحة الكنيسة الجديدة. لكن النصارى زادوا على المساحة المرخّص بها، وعلمت السلطات العثمانية بالمخالفة بواسطة أحد النصارى، فغضب والي طرابلس يوسف باشا الكنج وقرّر الذهاب إلى الكنيسة للتحقق من ذلك وإزالة المخالفة. عندها لجأ أحد وجهاء الطائفة الأرثوذكسية في طرابلس إلى مفتي المسلمين فيها طالباً إليه التوسط لحلّ القضية مع الوالي من دون هدم الزيادة. فحضر المفتي مع الحاكم للكشف وتمكّن بدهاء وحنكة من إخفاء المخالفة وسهّل بذلك عملية إكمال بناء الكنيسة[1].

وكذلك تسامح المسلمون في طرابلس مع أبناء الطائفة اليهودية فيها، ذلك أنّهم سمحوا لهم بتحويل أراضٍ كانوا قد استأجروها من وقف جامع التوبة والجامع الكبير، إلى أوقاف تابعة لكنيسهم في طرابلس كما يبدو من نص الوثيقة الآتية:

"حجة بيع لكنيسة اليهود

بمجلس الشرع الشريف بطرابلس الشام المحميّة لدى متولّيه مولانا الدرويش محمد أفندي الحاكم الشرعي بها حالا، حضر كل من اليهوديان خضر وسليمان ولدي اليهودي يوسف وباعا وهما في حال من صحتهما ونفوذ تصرفاتهما الشرعية ما هو لهما وملكهما وتحت طلق تصرفهما ومنتقل إليهما بالشراء الشرعي بموجب حجة شرعية سابقة التاريخ على تاريخه، بحيث يسوغ لهما بيعه وقبض ثمنه وأنواع التصرف فيه شرعاً من حافظ هذا الكتاب الشرعي وناقل ذا الخطاب المرعي اليهودي خضر ولد سليمان اليهودي المتكلّم على وقف كنيسة اليهود بالمحمية، وهو اشترى منهما بمال

(١) عبدالله غريّب: مخطوط **تاريخ آل غريّب**، محفوظ في مكتبة حفيده عبالله غريّب في طرابلس.

وقفها لها دون المتكلم وغيره، وذلك جميع النصف الشايع وقدره اثني عشر قيراط من أصل أربعة وعشرين قيراطاً من كامل الدار الكاينة في محلة اليهود من محلات طرابلس الشام المحمية الشهيرة بدار اليهودي مراد هارون دانا، يحدها قبلة القليط وشرقاً قسيمها وشمالاً الطريق وفيه الباب وغرباً بيت اليهود المرتب على كامل الدار لوقف جامعي الكبير والتوبة بطريق الحكر الشرعي في كل سنة قرش واحد وبما لذلك، كذلك النصف الشايع من كامل الأدب والمطبخ المشترك وبكل حق وتابع هو للمبيع شرعاً من طرق وطرايق ومضافاة ولواحق وما يعرف به ويعزى إليه شرعاً بيعاً باتاً قطعياً وشراء صحيحاً مرعيا... والمفاسد الشرعية كل منهما خليا بالإيجاب والقبول والتسلم والتسليم الشرعي بثمن وقدره من القروش الأسدية ثمانماية قرش وخمسة وعشرون قرشاً دراهم سلطانية معاملة يومئذ مقبوضة تماماً بيد البايعين من يد المشتري والوقف من عامة الثمن المعين ومن كل جزوء (جزء) منه البراءة الشرعية غب الروية والخبرة والمعاقدة الشرعية وضمان الدرك والتبعة لازمة (اللازمة) شرعاً حيث يجب قطعاً. وأجاز مولانا وسيدنا الحاكم الشرعي المومى إليه ذلك وحكم بصحته ولزومه وأمر بتسطيره، فسطّر بالطلب في ثالث عشر صفر الخير سنة تنتين وثلاثين ومايتين وألف"[1].

ونستدلّ من عبارة "المرتب على كامل الدار لوقف جامعي الكبير والتوبة **بطريق الحكر الشرعي** في كلّ سنة..." الواردة في الوثيقة المذكورة أعلاه، أنّ الأرض التي بنيت عليها هذه الدار التي حوّلت سنة ١٢٣٢ هـ/١٨١٦م إلى وقف تابع لكنيس اليهود، كانت أصلاً مستأجرة بطريق الحكر الشرعي من وقفٍ تابعٍ لجامعي الكبير والتوبة في طرابلس ثمّ بنيت عليها دارٌ (لأن أجار الوقف بطريق الحكر الشرعي كان يسمح للمستأجر ببناء أو زراعة ما يشاء على أن يصبح البناء أو الأشجار ملك المستأجر شرط استمراره في أداء قيمة الإيجار التي عرفت بالحكر الشرعي. وكان يحق للمستأجر أن يبيع ما أنشأه على المأجور أو أن يورّثه شرط أن يلتزم المشتري الجديد أو الورثة بدفع

(١) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس**: سجل ٤٢، ص ٢٠٤. يُنظر صورة هذه الحجة في الملحق رقم ٣.

قيمة الإيجار للوقف)[1]. هكذا سمح المسلمون بتحويل بناء أنشئ على وقف تابع للجامع إلى وقف لكنيس اليهود شرط أن يلتزم وقف كنيس اليهود بأداء قيمة الايجار لوقف الجامع.

أما بشأن العلاقة بين اليهود والنصارى، فالإحصاء الذي قمنا به على وثائق السجل واحد من سجلات المحكمة الشرعية لا يدلّ على وجود مشاريع استثمارية مشتركة بين يهود ونصارى في طرابلس، وكذلك لم تدلّ وثائق ملكية العقارات المبنية على وجود حارة مشتركة بين اليهود والنصارى. بل على العكس من ذلك، تشير وثائق سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس إلى أن العلاقات كانت مضطربة بين هاتين الطائفتين في طرابلس بسبب توزيع التكاليف الإقطاعية ولأسباب أخرى موروثة. ولا بأس هنا من إثبات نصّ وثيقة رسمية توضح هذه القلاقل التي سادت بين الطائفتين في سنة ١١٥١هـ/١٧٣٨:

"بمجلس الشرع الشريف المشار إليه، بعد أن اشتكت طائفة اليهود والقاطنين بطرابلس لفخر الأماجد محمد آغا القائمقام وتضرروا من طايفة النصارى سكان طرابلس بأن صاير لهم غدر منهم بسبب العداوة القديمة بين الطايفتين ويعاملوهم بالأغراض والتمسوا منه بيورلدياً بأن يكونوا فرقة واحدة باباهم، ومهما طلب منهم من خدمة ميري وصاليان أو باج خمر أو غير ذلك المطلوبة منهم، وانهم يوقفوا لما يطلب منهم رجلاً يتعاطى أشغالهم ولا يحصل منهم تعدي علىبعضهم بخلاف الشرع والقانون. فكتب لهم بيورلدياً بذلك وحضر مطران طايفة النصارى الذمي نقولا وأقري البيورلدي عليه فقبل ذلك وتعهّد أن لا يدع أحداً من النصارى يطالب طايفة اليهود بشيء مما يطلب منهم بل طائفة النصارى تقوم بما يطلب منهم وطايفة اليهود تقوم بما يطلب منهم، إقراراً بصدق من اليهودي صليمان الحاخام على اليهود تصديقاً شرعياً واختارت طائفة اليهود أن يكون اليهودي موصى (موسى) ولد جابر متقيداً بما يطلب منهم ومتكلماً عنهم، فقبل ذلك في المجلس. ونبّه الحاكم الشرعي المشار إليه على نقولا المطران بأن لا يدع أحداً

(١) فاروق حبلص: **تاريخ عكار الإداري والاقتصادي والاجتماعي، ١٧٠٠/١٩١٤**، دار لحد خاطر ودار الدائرة، بيروت ١٩٨٧، ص ١٨٨-١٩٢.

من النصارى يقارش طايفة اليهود بوجه، تنبيهاً شرعياً، فسطر ما وقع بالطلب في العشرين من جمادي الأول سنة أحد وخمسين وماية وألف"[1].

وهذا نصّ وثيقة أخرى بهذا الخصوص:

"بيورلدي شريف من محمد آغا سنة ١١٥١ هـ.

إعلام به طايفة اليهود من الإختيارية بوجه العموم.

والتالي نعرّفكم به هو أنه أنهي لطرفنا بأن صاير لكم غدر من طايفة النصارى ويعاملوكم في المغرض فهاذا أمر معلوم وعداوتكم قديمة والتمستم من طرفنا تكونوا فرقة واحدة باباكم ومهما استوجب عليكم من خدمة ميري وصاليان وباج خمر وجميع التعلقات المطلوبة منكم تباشرو بها وتعطوها إلى محلها، فبناء على ذلك حررنا لكم هذا المرسوم توقفو واحد منكم يتعاطا أشغالكم وأعمالكم التي تعلقات الحاكم ولا يحصل منكم لبعضكم وجه تعدي مخالف الشرع والقانون تعملون ذلك واعتمدوه غاية الاعتماد"[2].

ثانياً: العلاقة بين أهل الذمّة وسلطات المدينة.

يتبيّن من البيورلديين السابقين أن الدولة العثمانية كانت قبل سنة ١٧٣٨ تنظر إلى أهل الذمة ككتلة واحدة، وتشير وثائق تلزيم الأصناف العائدة إلى ما قبل هذا التاريخ، إلى أن الدولة كانت تلزّم الضرائب المترتبة على أهل الذمّة والتكاليف الإضافية المطلوبة منهم سنوياً لأحد أبناء طائفة النصارى على نحو ما كانت تفعل بتلزيم الأصناف[3]، وكانت تترك لهم حرية توزيع هذه الضرائب على بعضهم البعض دون أن تتدخّل هي في ذلك، ولكن يبدو أن اليهود والنصارى كانوا يختلفون أحياناً على توزيع هذه الضرائب

(١) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس:** سجل ٨، ص ١٠٧. ينظر صورة البيورلدي في الملحق رقم ٢.

(٢) المرجع نفسه، سجل ٨، ص ١٠٧. ينظر صورة البيورلدي في الملحق رقم ٢.

(٣) المرجع نفسه، سجل ١، ص ٨٥.

فيما بينهم. وفي سنة ١٧٣٨ قدّم اليهود شكوى الى سلطات المدينة ضد النصارى، مدّعين فيها أن النصارى حمّلوهم مبالغ أكثر مما يترتّب عليهم، والتمسوا من القائمقام محمد بك الأسعد فصلهم عن النصارى في جباية الضرائب، وتعيين واحد منهم مكلّف بهذا الأمر، قبل القائمقام ذلك، ثم حضر المسؤولون الروحيّون لكلا الطائفتين الى ديوان المحكمة حيث تمّت تسوية الموضوع، وفك الارتباط بين النصارى واليهود سنة ١٧٣٨، فاستثني اليهود من صلاحيات النصراني الملتزم جباية الضرائب من أهل الذمّة، وبقيت صلاحياته سارية على النصارى وحدهم وعيّن في مقابل ذلك على اليهود ملتزماً منهم لجباية ضرائبهم بصورة مستقلّة، وكان تعيينه بناء على اختيار أبناء طائفته له وبقبول حاخام اليهود في طرابلس. ولا شك أن ذلك يدل على الحرية التامة التي أعطيت لأهل الذمة من أجل تسوية أمور طوائفهم الداخلية دون تدخّل الدولة، هذا الى جانب الحرية التي أعطيت إلى رجال الدين في تسوية قضايا الأحوال الشخصية العائدة لأبناء طوائفهم. أما مطارنة طوائف أهل الذمة فلم تكن الدولة تسميهم بل كان يُصار الى تعيينهم بعد انتخابهم من قبل زملائهم كما نلاحظ في نصّ الفرمان الآتي:

"فرمان عالي باسم مطران افندي عكار وتوابعها"

في داخل بطريركية الروم الانطاكية وتوابعها، لقد تم انتخاب وتعيين الراهب فريستوفوس متروبولسيدا لعكار وتوابعها الواقعة بين متصرفية جبل لبنان وسورية. وقد أعطيت للمطران المذكور البراءة السلطانية وهو من أهل أرباب اللياقة والاستقامة وذي قدرة على اجراء الأمور المذهبية. وقد تم استدعاؤه للوظيفة المذكورة حسب الشروط والعادات المتعارف عليها قديماً. ويتفضل المومى إليه أي المطران باستلام البراءة السلطانية. وليعلم المطران المومى إليه أن طوائف الروم الكبيرة والصغيرة للمحلات التابعة منذ القديم للمطرانية هي تحت سيادته وارادته، ويجب عليه عدم تجاوز الكلام المستقيم في الأمور المتعلقة بأبناء طائفته. ويحق له أن يعزل وينصّب رجال الدين للمحلات التابعة للمطرانية. وإن حدث خلاف في النكاح أو في أمور أخرى يجب أن يأخذ المطران علماً بذلك. وحسب الصلاحيات المعطاة له يحق له كما سبق، طلب عزل من يخالف التعاليم الدينية أو تعاليم المطرانية المستقيمة. ولا يحق للقضاة والنواب

إجراء التغريم عملاً بالعادة القديمة للخلافات في الكنائس وبين أبناء الطائفة وخاصة في منازعات عقد وفسخ النكاح إلا بعد إعلام المطران وأخذ رأيه. ويتبع للمطرانية المذكورة أصحاب السعادة القسس والرهبان وغيرهم. وعلى هؤلاء أن يستمعوا إلى الخلافات بشهادة بعض الروم. وعلى المطران الرجوع إلى بطريك الروم وهذا بدوره إلى بابا الروم. وعلى الرهبان والخوارنة والقسس وحتى المطران عدم أخذ المال علاوة على العادة القديمة ولكن يحق لهم التمتع بموارد الغابات والسهول والحيوانات التابعة لكنائسهم أو أديرتهم. وتعتبر هذه المقتنيات وقفاً للكنائس وعلى المطران ضبط وربط هذه الأشياء بالتعاون مع القيّمين على هذه الأوقاف. ويجب عدم التعرّض والتدخل والمزاحمة للرعايا من طرف القيّمين وأولي الأمر. ويحق للمطران تصديق وضبط أموال الأوقاف التابعة للكنائس. حُرّر في ٥ ربيع الأول سنة ١٣٠٢ هـ"(١).

كذلك تدلّ الوثائق الرسمية على تهاون الولاة في جباية ضريبة الجزية من أهل الذمّة نصارى ويهوداً على السواء، وتساهل الجزيدارية في الإبلاغ عن الأشخاص الجدد الذين استحقت عليهم الجزية. هذا الأمر نتبيّنه من بيورلدي الجزية الآتي نصّه:

"صورة بيورلدي في ذلك

قدوة النواب المشترعين نايب محروسة طرابلس الشام حالاً أفندي زيد فضله، وافتخار العلماء الكرام المأذون بالإفتا أفندي زيد فضله، وفرع الشجرة الزكية أفندي قيمقام نقيب السادات الأشراف أفندي زيد شرفه، وافتخار الأماجد والأعيان متسلّمنا بها حالاً بربر زاده السيد مصطفى آغا زيد مجده، غبّ التحيّة والتسليم المنهى إليكم ما صدر لنا صورة من باش محاسبة ومضمونها السامي أن مرتّب سنوي على الذميون القاطنين في إيالت طرابلس شام أوراق جزية أعلى أربعماية وستة أوراق في اثني [عشر] غرش(٢) يبلغ مالهم أربعة آلاف وثمانماية واثنتان وسبعون غرش ومرتّب عليهم ثلاثة آلاف وسبعماية وخمسة وعشرين ورقة أوسط في ستة غروش مالهم اثنين وعشرين ألف

(١) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس**: سجل ٨٨، ص ٩٦. ينظر صورة الفرمان في الملحق ٤.

(٢) يبدو أنها وردت خطأً والمقصود اثني عشر غرشاً.

وثلاثماية وخمسين غرش المرتّب عليهم ألف وسبعة وأربعين ورقة أدنى في ثلاثة غروش مالهم ثلاثة آلاف ومايه وواحد وأربعين غرش. الجملة ثلاثين ألف وثلاثماية وثلاثة وستين غرش وعدا ذلك مرتّب على ذميّون إيالت المذكورة ثلاثماية غرش جايزة الجزية والفين وستماية وخمس وعشرين غرش مال كفلا ومال خرج أقلام اربعماية وسبعة وتسعين غرش يبلغ ذلك ثلاثة آلاف وتسعماية واثنين وعشرين غرش في المجموع أربع وثلاثين ألفاً ومايتين وخمس وثماني غرش المرتّب مال جزية على الذميّون. فالآن مرسلين لكم الدفتر الذي حضر من باش محاسبة في هذا الخصوص لكي يصير معلوم الخاص والعام والمطلوب مال الأوراق والجزية والكفلا وخرج الأقلام ثـمّ بتاريخه وفد علينا أمر سلطاني مع صورة ثانية ومضمون الأمر الثاني أنّ أهل الذمّة بساير الممالك المحروسة مرتّب عليهم بدل جزية الراس على الأعلى ثمانية وأربعين درهم فضّة وعلى الأوسط أربعة وعشرين درهم فضة وعلى الأدنى اثنين عشر درهم فضة فالآن الاثني عشر غرش الذي عمّال يدفعها الأعلى ما تساوي قيمة الثمانية وأربعين درهم فضّة وكذلك الأوسط والأدنى فبحسب الفتوى الشريفة ضمّم أربعة غروش على الأعلى وغرشين على الأوسط وغرش على الأدنى والصورة الواردة الآن بهذا الخصوص فهي كذلك واصلتكم لكي يتّضح لكم كميّة الأوراق وعلم الضم المضموم فعلى هذا المنوال يكون بلغ ثمن تذاكر الأعلى أربعماية وست أوراق في ستة عشر غرش يبلغ ستة آلاف وأربعماية وستة وتسعين غرش والأوسط ثلاثة آلاف وسبعماية وخمسة وعشرين ورقة في ثمانية غروش يبلغ تسعة وعشرين ألف وثمانماية غرش والأدنى ألف وسبعة وأربعين ورقة في أربعة غروش يبلغ أربعة آلاف ومايه وثمانية وثمانين غرش ومطلوب الجايزة والكفيلي وخرج الأقلام ثلاثة آلاف وتسعماية واثنين وعشرين غرش فيصير جملة ذلك أربعة وأربعين ألفاً واربعماية وستة غروش فالذي مرتّب من قديم على المقاطعات والذي يحصّل من البلدة يبلغ ثلاثة وعشرين ألفاً واربعماية وسبعة وتسعين غرش فيكون ناقص من أصل المطلوب الدولة عشرين ألف وتسعماية وتسعة غروش منها عشرة آلاف ومايه وواحد وعشرين غرش الذي مضمومة الآن زيادة على أوراق الجزية والباقي عشرة آلاف وثمانماية وثمانية وثمانين غرش من أيام السابقة مكسورة وعمّال الدولة العلية تحصلها من طرفنا بالتمام والكمال وبحيث أن الجزية مرتّبة على الروس ما هي بوجه مقطوع **والمقاطعات موجود**

بها من أهل الذمة أضعاف مضاعفة عن عدد الأوراق الذي يدفعوا مال مقطوعها وصايرة الجزيدارية كأنها في عهدة المقاطعات حيث أن ما أحد له فيها مدخل فاقتضى أن كل مقاطعة ضمّينا عليها مال ثاني فبلغ مال القديم والجديد على المقاطعات ثمانية وثلاثين ألف وستماية وستة عشر غرش فيكون الباقي من أصل مطلوب الدولة العلية خمسة آلاف وسبعماية وتسعين غرشاً فباقي تحت ذلك جزية ذميّون نفس طرابلس الذي حصلت سنة السابقة أربعة آلاف وماية وثلاثة وستين غرش والآن ضمّينا عليهم ألف وخمسماية وسبعة وثلاثين غرش بنظير الضم الذي مستجد على ورقة الأعلى أربعة غروش وعلى ورقة الأوسط غرشين وعلى ورقة الأدنى غرش **ونظير تنقيل الذي يستحقون أعلى وعمّال يأخذوا أوسط والذين يستحقون أوسط وعمّال يأخذوا أدنى** كون هذا النظام صار في كامل الممالك المحروسة فهذا إغلاقه مطلوب الدولة العلية ومخرجين لكم دفتر بعلم الذي كان يعيّن من قديم والذي جدّ ضمايم على المقاطعات والذي على نفس طرابلس، المراد تتلوا الأمر السلطاني والصورة والدفتر مع مرسومنا هذا علناً على رؤوس الأشهاد ولكي يكون معلوم... أن ما أحد له تداخل بهذه المادّة زيادة عن مطلوب الدولة العلية ولا بمصرية الفرد وتنشروا الإعلام إلى المقاطعات على هذا المنقال لكي كل مقاطعة تعلم المطلوب بكل سنة مال جزية إلى خزينة طرابلس وتسجلوا الأمر السلطاني والصور والدفتر مع مرسومنا هذا في السجل المحفوظ وترجعوا الأمر السلطاني والصورة لطرفنا. فبناء على ذلك أصدرنا لكم مرسومنا هذا من ديوان عكة المحروسة عن يد رافعه قدوة الأماثل والأقران أمير محمد آغا الغندور زيد قدره بوصوله واطلاعكم على مضمونه تعملوا بموجبه وتتحاشوا مخالفته وتعملوا اعلامين من حاكم الشرع صورة واحدة وانفاذ الأمر السلطاني وقيده مع الصور في السجل المحفوظ وتوزيع هذا المال على المقاطعات على هذا المنوال وأرسلوا الاعلامين لطرفنا لكي نرسل واحد إلى الباب العالي والثاني نبقيه عندنا. إعلموا ذلك واعتمدوه غاية الاعتماد في غرة ذا سنة ١٢٣١.

بختم الإيالة وإمضا"[1].

(١) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس**: سجل ٤٢، ص ١٣٢–١٣٥. ينظر صورة هذه الوثيقة في الملحق رقم ٥.

ماذا نتبيّن من هذا البيورلدي على صعيد علاقة سلطات المدينة بالنصارى فيها؟

أولاً: أن الدولة راعت في تحديد مقدار الجزية الوضع المادي للمكلّف وجعلتها تصاعديّة ففرضت على الفقير مقداراً وعلى متوسط الحال ضعفه وعلى الميسور ضعف ما على المتوسط.

ثانياً: أن ولاة طرابلس الذين سبقوا سليمان باشا العادل (أي الذين تولوا طرابلس قبل سنة ١٨١٦) كانوا يتساهلون مع غير القادرين على دفع الجزية بدليل ما جاء في البيورلدي المذكور من أن عشرة آلاف وثمانية وثماني غرشاً بلغ مقدار مال الجزية المكسور على بعض الذميين في ولاية طرابلس حتى سنة ١٢٣١ هـ/ ١٨١٦.

ثالثاً: أن السلطات في طرابلس كانت تتساهل في التصريح عن بعض الذميين الذين استحقت عليهم الجزية بدليل قول سليمان باشا إ، "... المقاطعات موجود بها من أهل الذمة أضعاف مضاعفة عن عدد الأوراق الذي يدفعوا مال مقطوعها".

رابعاً: أن السلطات الرسمية في طرابلس تساهلت أيضاً في تصنيف المكلّفين فقراء أو متوسطين أو أغنياء، ذلك أن ما جاء في البيورلدي يدلّ على أن بعض أهل الذمة الأغنياء صُنّفوا متوسطين وكانوا يدفعون مقدار جزية المتوسط وكذلك صنّف بعض المتوسطين فقراء وكانوا يدفعون جزية الفقير. كل ذلك كان يتمّ بمعرفة المسؤولين الذين غضوا النظر عنه وتساهلوا مع أهل الذمّة.

ومن جهة أخرى فقد دلّت وثائق القنصلية الفرنسية في طرابلس على وجود علاقة مميزة بين والي طرابلس ابراهيم باشا العظم (١٧٣٠–١٧٣١) وإبراهيم دي ليون اليهودي، فاتخذه كتخدا له وجعله من كبار معاونيه[1]. لكنّ الوثائق لم تخفِ كره سكان المدينة لابراهيم دي ليون لأنه كان من أبرز المحرّضين للوالي على احتكار المواد الغذائية[2]، ممّا تسبّب في رفع اسعار الحبوب وإيذاء السكان بلقمة عيشهم.

(١) Adel ISMAIL, *op. cit.*, T.4, pp. 331-334.

(٢) *Ibid.*, t.4, p. 331.

ومن جهة أخرى، تذكر المصادر أن بعض وجهاء النصارى في طرابلس كانوا مقرّبين من حكامها في أوائل القرن التاسع عشر، فلقد كان آل غريّب وآل صدقة النصارى من مساعدي بربر، فنال نعمة الله غريّب عطفه ورعايته، بل إن بربر قدّمه على سائر وجهاء طرابلس مسلمين ونصارى معاً[1]. كذلك قرّب والي طرابلس علي باشا الأسعد المرعبي (١٨٢٤-١٨٢٦) آل نوفل منه، فاتخذ نصرالله نوفل كاتباً له[2].

وتشير الوثائق الرسمية إلى أن ولاة طرابلس كانوا قد اعتادوا اللجوء قبيل موسم الجردة من كلّ عام، إلى اقتراض المال من كبار التجار في طرابلس مسلمين وذميين على السواء وذلك من أجل تمويل جيش الوالي المعدّ للخروج إلى ملاقاة الحجاج لدى دخولهم بلاد الشام عائدين من الحج، على أن يكون ذلك ديناً يعيده الوالي للتجار المقرضين بعد تحصيل الضرائب. وتشير هذه المصادر إلى تجاوب تجار النصارى مع هذا المطلب، وتقديمهم القرض اللازم لسلطات المدينة، باستثناء حادثة تمرّد حصلت سنة ١٢٤١ هـ/١٨٢٥ عندما رفض التاجران نصرالله ولد بطرس زريق وجرجس ولد ينّي مخايل تقديم قرض لوالي طرابلس، فتدخّل قناصل الدول الأوروبية في الأمر إلى جانب التاجرين وأسفرت النتيجة عن هربهما إلى حلب وعن مصادرة الوالي للبضائع الموجودة في مخازن كلّ منهما في طرابلس وباعها بثلاثة وعشرين ألف وثلاثمائة وثلاثة وعشرين غرشاً وثلاثة أرباع الغرش وخمس مصريات، ثمّ بعد عودته من الجردة عاد التاجران إلى طرابلس واعتذرا منه فقبل اعتذارهما وأعاد لهما المال الذي صادره على سبيل القرض كما نلاحظ من نصّ الوثيقة الآتية:

"حجة إبراء وإسقاط لسعادة أفندينا علي باشا.

بعد أن كان بتاريخ سنة إحدى وأربعين ومايتين وألف (هجرية) (١٨٢٥م) حين

---

(١) اغناطيوس طنوس الخوري: **مصطفى آغا بربر حاكم طرابلس واللاذقيّة**، منشورات جرّوس برس، طرابلس ١٩٨٥، ص ١٣١.

(٢) نوفل نوفل: مخطوط **كشف اللثام عن محيا الحكومة والحكام في إقليمَي مصر وبرّ الشام**، ميكروفيلم في مكتبة الجامعة الأميركية في بيروت، رقم Mic-A-449.

حصل الاهتمام بنظام مهام الجردة السنية **بحسب العوايد القديمة والقوانين المستديمة التي منها استقراض الولاة بطرابلس الشام المحمية إعانة لمهام الجردة السنيّة من تجار مسلمين ورعايا ذميّون حسبما جرت العادة به والقانون على السوية** وكان ذلك لا بد منه متحتم لزومه كما لا يخفى. وحيث ذلك معتاد وقديم على الجميع تجار البلدة مسلمين ورعايا. حضر سعادة أمير الأمراء الكرام كبير الكبرا الفخام صاحب ذيل العز والاحتشام المؤيد بتأييد الملك العلام وبروحانية النبي عليه الصلاة والسلام علي الهمم ذكي الشيم برمكي الكرم الهمام المحتشم حضرة علي الأسعد باشا بلغه الله من الخيرات ما يشا، ميرميران طرابلس الشام والمفوض إليه القيام في مهام عهدة الجردة السنية في التاريخ المرقوم. والآن أدام الله تعالى وجوده وأيّد سعوده لدى ساحة مكارمه في رعايا البلدة كلاً من الذميين نصرالله ولد بطرس زريق وجرجس يني ولد ميخايل وطلب منهما ما جرت عليه العادة لهما مما قبل بدفعه على سبيل القرض لمهام الجردة السنية. وكان المطلوب منهما كالمطلوب من أحد التجار على السوية لكونهما من كبرا التجار الذميين في البلدة ومتعاطيان لرابح التجارة الواردة لهما من ساير البلاد برا وبحرا وذوي أمانات كثيرة ترد لهما ومنهما من ساير الأطراف والجهات. فأجابا بعد الطلب منهما بأنهما تراجمين عند قناسل دول الافرنجية بطرابلس المحمية. وامتنعا عن دفع القرض بالكلية، ومانعا أشد الامتناع وخرجا عن امتثال أمر سعادته بذلك ثم التمسا من كل القناسل القاطنين بالمحمية الممانعة للوالي المشار اليه. فحضر الوكلاء لديه ومانعا سعادته من ذلك بدون وجه مرض ولا أمر ملوكي وطلب منهم أمراً من الدولة العلية في جعل تراجمين عندهم من ذميين رعايا طرابلس وحمايتهم من الاستقراض منهم. فلم يفد ذلك معهم شيء ودام وأصر الذميين مقيمين في وظيفة الترجمة عند القناسل بعد أن امرهما الوالي بتركها لم يمتثلا ولم يرضيا بأن يستقيما في البلدة كما كان في السابق وأجاب وكلا القناسل بأنهم يعرضوا للدولة العليا ويبرهنوا على دعواهم التراجمين عندهم من رعايا طرابلس وكذل يحرر سعادة الوالي إعراضاً بهذا الخصوص لدى الدولة العلية والسدة الخاقانية. فصدر الاعراض من الطرفين فأيّد الله سعادة أفندينا المحتشم بتأييده وحباه بظفره وأمر الدولة العلية والسدة الخاقانية أيد الله انصارها المتضمن فحواها والمعرب مضمونها بأن رعايا ذميين طرابلس الشام رعايا الدولة العلية ممنوعون من

إقامتهم بوظيفة الترجمة عند القناسل بساير البلاد وأن شروط المستأمنين في الممالك المحروسة إقامة تراجمين عندهم من الإفرنج وليس من رعايا البلاد. فلما أن تحقق الذميين المذكورين نصرالله زريق وجرجس يني المسفورين الأمر الملوكي بما فيه منعهما عن زعمهما فرا هاربين من البلدة إلى مدينة حلب ولجبل الدروز ولم يؤديا قرضاً حسبما جرت به العادة كبقية التجار فحينئذ ضبط سعادة الوالي المشار اليه ما في المخازن التي لهما في أسكلة المحمية من حنطة وشعير وفول وباع تلك الحبوب والحنطة لأجل مال القرض المرتب عليهما في السنة المرقومة، ثم بعد ذلك حضر الذميين المذكورين في غرة شهر تاريخه أدناه وهما نصرالله وجرجس المسفورين وتراميا على أذيال سعادة أفندينا المشار إليه ورجعا عن زعمهما القديم واستقاما رعيه أسوة بأهالي البلدة. فصفى خاطر سعادة الوالي عليهما وأمنهما في أوطانهما وتعاطي تجارتهما وأجرى المحاسبة معهما على أثمان الموجودات في المخازن التي باعها فإذا هي ثلاثة وعشرون الف قرش وثلاثماية قرش وثلاثة وعشرون قرشاً وثلاثة أرباع القرش وخمس مصريات فأنعم بإرجاع ذلك لهما. فأرجع لهما ذلك حسبما أنعم عليهما ولم يبق لهما من ذلك شيء وأبريا ذمة سعادته ابراً عاما من كل حق ودعوى بسقوط ساير الحقوق والدعاوي فيما مضى من الزمان لحد تاريخه وقبل سيد محمد آغا البارودي بوكالته عن سعادة الوالي المشار اليه البراءة شرعياً في ذلك وأجاز مولانا الحاكم الشرعي ذلك وحكم به في خامس من جمادي الأولى سنة اثنين وأربعين ومايتين وألف"[1].

خاتمة

إختلاط في السكن بين المسلمين والنصارى، شراكةٌ بينهم في السوق وفي الملكية والعمل والاستثمار، تكاتف النصارى مع المسلمين ضدّ الرهبان الأجانب، تعاطف المسلمين مع النصارى لبناء كنيستهم، كلّ ذلك يدلّ على انعدام الحالة الطائفية من مجتمع المدينة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ويدلّل على أن السكان

(١) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس**: سجل ٥٠، ص ٩٠. ينظر صورة الوثيقة في الملحق رقم ٦.

النصارى والمسلمين عاشوا حياة واحدة في مجتمع المدينة الذي تشكّل من مجموع أفراد ذوي انتماءات طائفية مختلفة، لا من مجموع طوائف؛ وبعبارة أخرى، يبدو أن شعور الفرد بانتمائه إلى المجتمع كان أقوى من شعوره بانتمائه الطائفي.

أمّا عبارات تمييز أهل الذمة التي جاءت في الوثائق، كإرفاق أسمائهم بكلمة الذمي وبكلمة ولد، فهي لم تكن من صنع المجتمع، إنّما جاءت وفقاً لأسلوب فرضته الدولة العثمانية في تدوين وثائقها الرسمية. إذا هذا التمييز لم يكن من فعل أبناء المجتمع إنما كان مفروضاً من الدولة العثمانية، وبالتالي لا يمكن الاستدلال به للقول بوجود حالة طائفيّة في المجتمع، لأنّ المجتمع لم يضعه ولا يمكن بالتالي اعتباره مسؤولاً عنه، إنّما تعود المسؤولية فيه على الدولة العثمانية وحدها.

ملحق رقم ١: صورة وثيقة "مشايخ محلات طرابلس"[(١)]

مشايخ محلات طرابلس سنة ١٧٣٩

السيد أحمد شيخ محلة سويقة الخيل	علي بك شيخ محلة زقاق الحمّص	محمد شراقيه شيخ محلة أق طرق	السيد حسن قلموني شيخ محلة قنواتي	السيد محمد شيخ محلة مسجد خشب وفضل الله	محمد رقيّة شيخ محلة النوري
أبو حسن شيخ محلة الحجارين	عبيد شيخ محلة عديمي المسلمين	السيد أحمد شيخ محلة عديمي نصارى	عبدالله شيخ محلة قواسير	داوود شيخ محلة اليهود	الحاج محمد عبيد بدل ناصر قسيس شيخ محلة تبّانة
حيدر شيخ محلة باب الحديد	سيد محمد شيخ محلة تربيعة	حسن شيخ محلة الصباغة	محمد شبقجي شيخ محلة مزابل	محمد بن أحمد شيخ محلة رمانة	مصطفى بلوكباشي شيخ محلة ساحة عميرة
حمدان شيخ محلة يعقوبية	حاج شعبان شيخ محلة قبة النصر	سيد أحمد شيخ محلة عوينات	ميخائيل شيخ محلة الأكوز	ديب شيخ محلة الناعورة	محلة بين الجسرين شيخ حاج شعبان موسى

صورة الوثيقة كما وردت في المحكمة الشرعية في طرابلس.

(١) سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس: سجل ٨، ص ١٧٦.

ملحق رقم ٢: بيورولدي إلى اليهود وآخر إلى النصارى في مدينة طرابلس[(١)].

(١) سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس: سجل ٨، ص ١٠٧.

ملحق رقم ٣: حجة بيع لكنيس اليهود[1].

(١) سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس، سجل ٤٢، ص ٢٠٤.

ملحق رقم ٤: فرمان تعيين مطران طرابلس الأرثوذكسي[1].

(١) سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس، سجل ٨٨، ص ٩٦.

ملحق رقم ٥: نصّ بيورلدي الجزية[1].

(١) سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس: سجل ٤٢، ص ١٣٢-١٣٥.

(١)

ملحق رقم ٦: حجة إبراء وإسقاط لوالي طرابلس علي باشا[١].

(١) سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس: سجل ٥٠، ص ٩٠.

الأقليّات غير الإسلاميّة في طرابلس
من خلال سجلاّت المحكمة الشرعيّة

د. حاتم سليمان*

لما كان عنوان هذا المؤتمر يتمحور حول الأقليات والقوميّات في السلطة العثمانيّة، ولما كانت طرابلس تقدّم نموذجاً لمدينة فيها من التنوع الطائفي بأكثرية إسلامية وأقلية مسيحية وأخرى يهودية، رأينا في وضع هذه الأقليات غير الاسلامية فيها، من خلال سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس التي يعود تاريخ بدء العمل بها إلى الثلث الأخير من القرن السابع عشر وينتهي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، موضوعاً جديراً بالدراسة، غنياً بنواحيه الاجتماعيّة والاقتصادية والإدارية والدينية التي كانت تحكم العلاقة بين طوائف المجتمع الطرابلسي والعلاقة بين هذه الأقليات والدولة العثمانية.

كل واحدة من طوائف المدينة كانت تشكّل وحدةً قائمةً بذاتها من الناحية الدينية، ولا تنفصل عن غيرها من الناحية الاقتصادية ومن وجهة العلاقات الشخصية بين أفراد هذه الجماعات التي كانت تلتقي عند أمور كثيرة وتختلف في قضايا أخرى.

وظلّ وضع هذه الأقليات الدينية في مدّ وجزر، يخضع لمزاج الحاكم وميوله ونزعاته، وللظروف السياسية التي كانت تسود كل عصر من عصور تلك الدول.

ومن الطبيعي أن ترث الدولة العثمانية تقاليد مَن سبقها من الدول بهذا الخصوص، إلى أن تبلور نظام الملل الذي يعطي الجماعات الدينية غير الإسلامية نوعاً من الاستقلال في شؤونها الداخلية، وأعطى رجال الدين دوراً بارزاً في إدارة شؤون جماعاتهم المتعلّقة بالأحوال الشخصية.

---

* أستاذ في الجامعة اللبنانية، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الفرع الثاني، قسم التاريخ.

والمسلمون في طرابلس هم الأكثر عدداً، يليهم المسيحيون بمختلف طوائفهم، ثم اليهود وهم الأقلّ عدداً.

وبما أن موضوعنا يتناول الأقليات غير الاسلامية في المدينة، فمن الطبيعي أن يتركز بحثنا على المسيحيين بمختلف مذاهبهم، وعلى اليهود، من النواحي الدينية والاجتماعية والاقتصادية، وعلاقة هذه الأقليّات في ما بينها، وبينها وبين المسلمين، وعلاقتها بالدولة العثمانية.

المسيحيّون.

إنتظم المسيحيّون في طرابلس في المذاهب التالية:

أ - الروم الأرثوذكس، وهم الأكثر عدداً بين المسيحيين.

ب - الموارنة: يلون الأرثوذكس عدداً.

ج - الروم الكاثليك، وعددهم لا يتجاوز الخمسين.

د- البروتستانت: لا يزيد عددهم عن عدد الروم الكاثوليك.

هـ- السريان: كان عددهم وفيراً في القرون السالفة، وكانت لهم كنيسة في حارة الحصارنة. تحوّل بعضهم إلى المارونية ورحل بعضهم الآخر إلى أماكن أخرى، فآلت كنيستهم وأوقافهم إلى الموارنة.

و - اللاتين: وهم الفرنج الذين حصلوا على وثيقة استئمان من السلطنة العثمانية، فسُمّوا بالمستأمنين. لهم ما لأهل البلاد من حقوق التجارة والتملّك وغير ذلك من شؤون العمل.

ز - الأرمن، وعددهم قليل جداً.

وكان لكل من هذه الطوائف مؤسساتها الدينية وكنائسها وأديرتها وأوقافها. بعضها أصبح أثراً بعد عين، وبعضها لا تزال آثاره تشهد على ما كان عليه هذا الدير أو تلك الكنيسة. ذلك أن المماليك، عند استيلائهم على طرابلس دمّروها بكاملها. وكانت

طرابلس في العهد الصليبي تضم عدداً كبيراً من الكنائس[١]، وفرضوا على النصارى تدابير مشدّدة، كإغلاق الكنائس وعدم استخدامهم "بشيء من الدواوين السلطانية ولا بشيء من الأشياء" وفرضوا عليهم لباساً خاصاً يميّزهم عن غيرهم[٢].

وتشير بعض الحجج في سجلات المحكمة الشرعية إلى هذه الكنائس التي لا يزال بعضها قائماً، من خلال تحديدها للعقارات المتاخمة لها. كما بيّنت هذه السجلات مواقع الكثير من أوقاف المسيحيين وكنائسهم وأديرتهم أو بقاياها. وقد أحصى الدكتور فاروق حبلص في كتابه "طرابلس المساجد والكنائس" أربع كنائس للموارنة، وثلاثاً للروم الأرثوذكس وواحدة للكاثوليك وبالإضافة إلى كنائس الإرساليات الاجنبية[٣].

وأن يكون للنصارى في طرابلس هذا العدد من الكنائس، أمر يستدعي الاستنتاج بأن عددهم كان كبيراً في هذه المدينة. وأفادتنا سجلات المحكمة الشرعية[٤] وسجل العماد في كنيسة سيدة النجاة في الأسكلة أن عدد النصارى بشكل عام والموارنة بشكل خاص قد تزايد بتزايد عدد الذين كانوا يقصدون طرابلس للعمل أو الاقامة فيها بحيث شكّل هؤلاء تجمّعات سكانية كالحصارنة الذين كانت لهم حارة تُعرف باسمهم، وأبناء قريتَي قنات وحردين الذين استقرّوا في الأسكلة، حتى أنك قلّما تجد معمَّداً في كنيسة سيدة النجاة من غير أبناء هاتين القريتين للأعوام ١٨٨٩ و١٨٩٠ و١٨٩١[٥].

---

(١) د. فاروق حبلص، **طرابلس المساجد والكنائس، قراءة في النقوش الكتابية**، دار الإنشاء للصحافة والطباعة والنشر، ص ١١٥.

(٢) البطريرك اسطفان الدويهي، **تاريخ الأزمنة**، نشره لأول مرة وعلّق حواشيه الأباتي بطرس فهد، طبعة ١٩٧٦، ص ٥٥٦.

(٣) د. حبلص، المرجع نفسه.

(٤) **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس**. قلّما نجد سجلاً يخلو من ذكر لحارة الحصارنة.

(٥) **سجل العماد** في كنيسة سيّدة النجاة للموارنة في الميناء للأعوام ١٨٨٩، ١٨٩٠ و١٨٩١.

كنائس الموارنة هي:

١ – كنيسة مار يوحنا: تقع بالقرب من قلعة طرابلس، في مقبرة مار يوحنا. ويُعتقد أنّها من بقايا الصليبيّين. وهي اليوم خربة. وأقدم ما عثرنا عليه من ذكر لهذه الكنيسة في حجة تعود للعام ١٠٧٧ هـ/١٦٦٦م، باعت فيها "الذمية سعاد بنت عبد المسيح كامل الدار العامرة الكاينة في محلة القواسير من محلات طرابلس... يحدها قبلةً الكنيسة"[1]. وليس من كنيسة في تلك المحلة سوى كنيسة مار يوحنا المذكورة.

٢ – كنيسة السيدة أو سيّدة الحارة. اختلفت الآراء حول تاريخ بناء هذه الكنيسة. فالكونت فيليب دي طرازي يرجع تاريخ بنائها إلى القرن السادس عشر. أما المطران أنطون جبير فيرجعه إلى حوالى سنة ٢٠٠ ميلادية. كانت تُعرف قديماً بسيدة الحارة لوقوعها في حارة الحصارنة التي صارت تُعرف في القرن العشرين بحارة السيدة نسبةً إلى هذه الكنيسة، وكانت لها أوقاف كثيرة.

كانت هذه الكنيسة في الأساس تخص طائفة السريان الكاثوليك. وقد وضع الموارنة يدهم عليها عندما تركها وكيلها يوم اشتدّ الحصار على المدينة، مما أدى إلى حصول خلاف بينهم وبين السريان تدخل فيه الأمير بشير الشهابي الثاني بتوجيه كتاب[2] إلى البطريرك الماروني يوحنا الحلو الذي خلف البطريرك يوسف التيان بعد أن استقال هذا الأخير عام ١٨٠٩[3].

يُفهم من كتاب الأمير بشير ومن الإعلام الذي حرّره سنة ١٨١٢ البطريرك المستقيل يوسف التيان أن الكنيسة وما يتبعها من أوقاف هي للسريان الكاثوليك، وأن الموارنة وضعوا يدهم عليها يوم فرّ وكيلها من طرابلس. ويبدو أن الموارنة أعادوا الكنيسة قبل صدور كتاب الأمير وإعلام البطريرك، ولكنهم احتفظوا بالزيتونات التابعة للوقف بحجة أن الواقفين صاروا موارنة ويرغبون باسترداد ما وقفوه لكنيسة السريان والحاقه

(١) **سجلات المحكمة الشرعية**، السجل رقم ١، ص ١٣.

(٢) د. حبلص، المرجع السابق، ص ١٢٥.

(٣) المطران يوسف الدبس، **من تاريخ سورية الدنيوي والديني**، ج ٩، ص ٥٤٢ و٥٤٤.

بكنيسة الموارنة.

وانتهى هذا الخلاف بتحوّل أعداد كبيرة من السريان الكاثوليك في طرابلس إلى المذهب الماروني. وكان هذا التحوّل قد بدأ منذ أن استولى الموارنة على كنيسة السريان وأوقافها، فتناقص عدد هؤلاء كثيراً، وسمح بطريرك السريان اغناطيوس السابع جروة (١٨٢٠-١٨٥١) للموارنة باستعمال كنيسة السيدة واستغلال أوقافها[1]، وهي لا تزال بيدهم إلى اليوم.

٣ – كنيسة مار مخائيل الكاتدرائيّة. تُعتبر أكبر كنائس المدينة. تقع في شارع الكنائس في حارة النصارى. وقد ورد ذكرها في سجلات المحكمة الشرعية، في السجل رقم ٦٣ العائد للعام ١٢٦٩ هـ/١٨٥٢م، وفي السجل رقم ٧٣ العائد للعام ١٢٨٨هـ/١٨٧١م، وفي السجل رقم ٧٥ للعام ١٢٩٠ هـ/ ١٨٧٣ م[2].

وما ورد في السجل ٦٣ يناقض تماماً ما كُتب على البلاطة الموجودة فوق باب مدخل الكنيسة لجهة تاريخ البدء ببنائها سنة ١٨٥٨.

وإذا صحّ ما حوته هذه البلاطة، فمن المرجح أن تكون هذه الكنيسة قامت مقام كنيسة أخرى ورد ذكرها في السجلات العائدة لما قبل ١٨٥٨. وأشارت هذه السجلات إلى أنه كان للموارنة أوقاف في المحلة المذكورة[3].

٤ – كنيسة مار مخائيل في القبّة. كانت قائمة عند طلعة القبة القديمة. وقد هدمت في مطلع القرن العشرين وأقيمت بدلاً منها الكنيسة الحالية عام ١٩٢٥ في القبة. أما الكنيسة القديمة فأنشئت في موضعها بناية سكنيّة[4].

(١) د. حبلص، المرجع السابق، ص ١٢٦.

(٢) **سجلات المحكمة الشرعية**، سجل ٦٣، ص ١٤؛ سجل ٧٣، ص ١٥٨؛ سجل ٧٥، ص ٥٣.

(٣) المصدر نفسه، السجل رقم ٦٣، ص ١٤.

(٤) حبلص، المرجع السابق، ص ١٣٠.

وذكر الأب لويس بليبل في حوادث سنة ١٨٣٤ قائلاً: "من حوادث هذه السنة أن الرهبان ابتاعوا لهم بيتاً في مدينة طرابلس الشام من الحرمين الشريفين بقيمة ثلاثة آلاف وخمسمائة قرش وجعلوه انطوشاً لهم"[١]. دون أن يحدّد موقع هذا الانطوش. وذكر أنه ترتب معاش شهري، من دخل الأديرة، للقاطنين في الأنطوش قدره مائة وخمسون قرشاً[٢]. وكان لهذا الأنطوش حارتان سنة ١٧٦٤، الواحدة مؤجرة للخواجه إيلي الفرنساوي "الى كم سنة حتى نوفيه الألف قرش التي قرضها لدير قزحيا. والحارة الثانية ليس فيها سكان وهي معدة بأثاث كامل حسب الروزنامة"[٣]. ومن المرجح أن هذا الأنطوش كان في حارة النصارى بالقرب من بوابة الزاهرية، على ما أشارت إليه بعض الحجج في سجلات المحكمة الشرعية من غير توضيح[٤].

ودخل عدد من أبناء طرابلس الموارنة في الرهبنة اللبنانية، منهم الأب توما رزق الله الطرابلسي الذي انتُخب مدبّراً ثالثاً سنة ١٧٤٤[٥]، والقس نستير الطرابلسي الذي كان من رهبان دير طاميش سنة ١٧٥٤. ومن الذين لبسوا الإسكيم الرهباني طوبيا الشدياق طربيه الطرابلسي وله من العمر عشرون عاماً[٦].

كنائس الروم الأرثوذكس: وهي أربع وليست ثلاثاً كما ذكر الدكتور فاروق حبلص:

١ – كنيسة مار نيقولاوس. تقوم اليوم في غير موضعها القديم الذي كان ملاصقاً لجامع الأويسة من الجهة الغربية. ويعتقد البعض أن الكنيسة القديمة تعود إلى العصور

(١) الأب لويس بليبل، **تاريخ الرهبانية اللبنانية المارونية**، مطبعة يوسف كوى بمصر، طبعة ١٩٢٥، المجلد الأول، ص ٢١٧.،

(٢) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٩٩.

(٣) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٦٩-٢٧٠.

(٤) **سجلات المحكمة الشرعية**، السجل رقم ٦٣، ص ١٤.

(٥) بليبل، المرجع السابق، ص ٣٩.

(٦) المرجع نفسه، ص ٢٣٢.

المملوكية، علماً أن المماليك دمّروا كنائس النصارى في المدينة وفرضوا عليهم الشروط العمرية وشروطاً أخرى. فمن المحتمل أن يكون المماليك سمحوا للنصاري ببناء هذه الكنيسة أو أن الكنيسة كانت قائمةً عند استيلاء المماليك على طرابلس، ولم يهدموها بل حوّلوا قسماً منها إلى جامع الذي هو جامع الاويسة وسمحوا للروم باستعمال ما تبقّى من الكنيسة.

وأقدم ما لدينا عن هذه الكنيسة ما ذكر في السجل الأول من سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس العائد للعام ١٠٧٧هـ/١٦٦٦م[١]. وقد وصفها الدكتور فاروق حبلص بأنها "كنيسة صغيرة لا تزيد مساحتها "عن عشرين متراً، وهي عبارة عن عقد واحد"[٢].

ويعلّل الدكتور حبلص أسباب انتقال الكنيسة من موضعها القديم إلى موقعها الحالي، استناداً إلى الإنجيل المخطوط العائد للخواجه الياس غريّب، أنه في القرن التاسع عشر أصبح تجمع الأرثوذكس في مناطق التربيعة وحارة النصارى، وصارت الكنيسة بعيدة وضمن بيوت المسلمين، وحصلت مضايقات وحجز حرية في إقامة الاحتفالات لاسيما بمناسبة الأعياد. وتمّ التوافق بين الطائفتين الأرثوذكسية والاسلامية على مبادلة الكنيسة بمصبنة في التربيعة أقيمت في موضعها كنيسة مار نيقولاوس الحالية. وحوّل المسلمون الكنيسة القديمة إلى جامع بعد أن تسلّم النصارى محتويات الكنيسة[٣].

٢ – كنيسة القديس جاورجيوس. تقع في محلة الدباغة. تُعتبر أكبر الكنائس القديمة في طرابلس وأضخمها. بأعلى بابها كتابة تشير إلى أن بانيها صفرونيوس مطران طرابلس ١٨٦٣. بدئ العمل ببنائها في السابع عشر من كانون الثاني ١٨٦٢[٤].

٣ – كنيسة مار مخايل. تقع في القبة ويعود تاريخ بنائها إلى أواخر القرن التاسع عشر.

٤ – كنيسة مار يعقوب. لم يشر إلى هذه الكنيسة في محلة العديمة سوى سجل

(١) **سجلات المحكمة الشرعية**، السجل رقم ١، ص ١٣.

(٢) د. حبلص، المرجع السابق، ص ١٣١.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٣ و١٣٤.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٣٦.

المحكمة الشرعية رقم ٦٦، حيث نقرأ في حجة تحديد عقار: "... اشترى كامل الدار في محلة العديمة قرب الكنيسة المشهورة بمار يعقوب..."[١].

وكانت للمرسلين الأجانب كنائسهم أيضاً، منها كنيسة الأخوة المسيحيين التي أنشأها العازاريون بعد أن تسلّموا أديرة اليسوعيين سنة ١٧٧٦ بأمر من الحبر الأعظم بعد إلغاء جمعيتهم سنة ١٧٧٤[٢].

كنائس الروم الكاثوليك:

كان للروم الكاثوليك في طرابلس كنيسة واحدة، بنيت في حكم ابراهيم باشا المصري، سنة ١٨٣٥، ذلك أن بطريرك الروم الأرثوذكس كان قد أقنع السلطان محمود خان الثاني بأن الكاثوليك هم أتباع الفرنج أعداء الإسلام والدولة العثمانية، فأمر بوقف نشاط مبشّريهم في بلاد الشام[٣].

كنائس البروتستانت:

لم يبن البروتستانت كنائس لهم في طرابلس في القرن التاسع عشر. إنّما استأجروا لهم داراً في محلة الرمانة بالقرب من محلة النصارى، على ما جاء في السجل رقم ٦٩ من سجلات المحكمة الشرعية في حجة بيع كاديك دار حيث جاء في تحديد المبيع ما يلي: "... وتمامه بابكية بني الشلبي المجعولة الآن كنيسة للأميريقانية (للأميركانية)..."[٤].

---

(١) **سجلات المحكمة الشرعية**، السجل رقم ٦٦، ص ١٨٤.

(٢) **لبنان مباحث علميّة واجتماعيّة**، نشر لجنة من الأدباء، بهمّة اسماعيل حقي بك متصرف جبل لبنان ١٣٣٤ مارتية (١٩١٨)، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية، ج١، ص٢٣٦.

(٣) د. فاروق حبلص، المرجع السابق، ص ١٤١.

(٤) **سجلات المحكمة الشرعية**، السجل رقم ٦٩، ص ٢٢٥.

العلاقة بين الأقليات من الناحية الدينية:

لم تكن العلاقات دائماً وطيدةً بين هذه الأقليات على المستوى الديني. فقد اندلع الخلاف بين الموارنة والسريان الكاثوليك في طرابلس حول ملكية كنيسة سيدة الحارة وأوقافها. وكانت تخص السريان الكاثوليك، وقد وضع الموارنة يدهم عليها وعلى ما يتبعها من أوقاف، مما أدّى إلى حصول خلاف بين الطائفتين تدخّل فيه الأمير بشير الشهابي الثاني. وقد فصلنا هذا الموضوع في كلامنا عن كنيسة السيدة.

واشتدّ الخلاف بين الموارنة والكاثوليك، مما استدعى تدخّل البابا بشخص المطران عمانوئيل، القاصد الرسولي، على طائفة الروم الكاثوليك الذي حضر إلى البطريرك الماروني سمعان بطرس وبيده أوامر شريفة بإرجاع كل راهب أو كاهن أو علماني من طائفة الروم الكاثوليك قد دخل بالطائفة المارونية، إلى طائفته. وهذا نصّ الرسالة التي وجهها البطريرك الماروني سمعان بطرس إلى رؤساء الأديار والرهبان والكهنة بهذا الخصوص:

"الحقير بالروساء سمعان بطرس البطريرك الانطاكي.

البركة الإلهية والنعمة السماوية... نخص بها أولادنا الغرار الرهبان اللبنانيين من رؤساء ومدبرين وكهنة ورهبان المكرمين... وبعده الذي يحيط به علمكم السليم هو أنه حضر عندنا حضرة أخونا المطران عمنوئيل القاصد الرسولي على طائفة الروم من قبل حضرة سيدنا البابا بناديكتوس الرابع عشر الكلي الطوبى وعن يده أوامر شريفة على كل راهب أو كاهن أو علماني من طائفة الروم وقد دخل في طائفتنا المارونية فليرجع إلى طائفته. ونحن طوعاً لمرسوم قدسه شرعنا بالطاعة الكاملة بما أمرنا به وكتبنا للقس موسى النائب العام وللقس مارون الحداد وللقس بولس يونان انهم حالاً يقدمون لعندنا ليعطوا حساب وكالتهم للرهبان قدامنا. ورفعنا يدهم عنكم وان لا بقى لهم عليكم حكم أو سلطان وممنوعين الصوت الفاعل والمفعول بما انهم صاروا من غير طائفتنا... ولا تقبلوهم في ديورتكم كأنهم من جملة رهبانكم وصرتم بريئين منهم ومعفين من طاعتهم... ٢١ ت١ ١٧٤٤"[١].

---

(١) بليبل، المرجع السابق، ج٢، ص ٢٢.

ولم يقتصر الخلاف بين الموارنة وغيرهم من الطوائف الأخرى، بل في سنة ١٧٤٤ تفاقم النزاع بين الرهبان الحلبيّين والبلديّين[١]، فأصدر البطريرك مرسوماً إلى الأب برنردوس الوكيل العام المقيم في أنطوش الرهبانية في طرابلس أن يضبط كل شيء موجود في الأنطوش. وأن يضاعف سهره بحيث لا يفقد شيء من موجوداته. وأن لا يبارح مكانه أو يعطي شيئاً لأحد حتى ولو كان السائل أسقفاً أو نائباً عاماً أو مدبراً أو رئيساً أو غيرهم إلا بأمره، ويرغب إلى الأب برنردوس أن يعرض عند اللزوم مرسوم البطريرك على القنصل الفرنسي الخواجه كومبيان لعضده في تنفيذ مهمته[٢].

وعند القسمة بين الرهبان الحلبيين والبلديين صار أنطوش طرابلس من نصيب الحلبيين. أما الأملاك التابعة له والتي كانت بالقرب من طرابلس، وهي طاحونة على نهر أبي علي وزيتون، فصارت تابعة للريس العام.

وكان للأنطوش بستان في طرابلس اشترى الرهبان نصفه من الخواجه طربيه ترجمان فرنسا في المدينة، ولكن بعد وفاته ببضع سنوات أخذه ابنه منهم غصباً بدون أن يعطيهم شيئاً[٣]. وربما كان هذا بسبب انقسام الموارنة بين الرهبانيتين الحلبية والبلدية، وكان ابن طربيه من مؤيّدي الرهبان البلديين.

ولم تكن العلاقة بين الكاثوليك والأرثوذكس على أفضل مما كانت عليه بين الموارنة والكاثوليك. ذلك أن الكاثوليك عملوا على نشر بشارتهم بين الأرثوذكس، مما أثار حفيظة رجال الكنيسة الأرثوذكسية ضدهم.

وشكا اليهود من سوء معاملة النصارى بسبب العداء القديم فيما بينهم. ويظهر أن المشاكل كانت تقع بين الحين والآخر بين الطائفتين. وقد شكا اليهود أمرهم إلى الحاكم الشرعي في طرابلس، "بعد أن اشتكت طايفة اليهود القاطنين بطرابلس لفخر الأماجد القايمقام بطرابلس الشام حالاً، وتضرروا من طايفة النصارى سكان طرابلس، بأنه صاير

(١) أدى الخلاف بين رهبان الرهبانية اللبنانية إلى انقسامها إلى اثنتين: بلديّة وحلبيّة.

(٢) بلييل، المرجع نفسه، ص ٢٤ و٢٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٦٩ و٢٧٠.

لهم غدر منهم بسبب العداوة القديمة بين الطايفتين، ويعاملوهم بالأغراض، والتمسوا منه بيورلدياً بأن يكونوا فرقة واحدة باياهم. ومهما طلب منهم من خدمة ميري وصاليان أو باج خمر أو غير ذلك المطلوبة منهم، وانهم يوقفوا لما يطلب منهم رجلاً يتعاطى أشغالهم ولا يحصل منهم تعدي على بعضهم بخلاف الشرع والقانون فكتب لهم بيورلدياً بذلك وحضر مطران طائفة النصارى الذمي نقولا وقرئ البيورلدي عليه فقبل ذلك وتعهد أنه لا يدع أحداً من النصارى يطالب اليهود بشيء مما يطلب منهم بل طائفة النصارى تقوم بما يطلب منهم وطايفة اليهود تقوم بما يطلب منهم اقراراً مصدقاً من اليهودي صليمان الحاخام عن اليهود تعريفاً شرعياً. واختارت طايفة اليهود أن يكون اليهودي موصى ولد جابر متقيداً بما يطلب منهم ومتكلماً عنهم فقبل ذلك في المجلس ونبه الحاكم الشرعي المشار اليه على نقولا المطران بأن لا يدع أحداً من النصارى يقارش طايفة اليهود يوجه تنبيهاً شرعياً فسطر ما وقع بالطلب في العشرين من جمادي الأولى سنة إحدى وخمسين ومائة وألف"[١].

وبالرغم من كل ما ذكرنا، فإن الخلافات والتعديات بين الطوائف على اختلافها، استمرّت تظهر من حين إلى آخر إلى أن بلغت مسامع السلطان العثماني الذي أصدر فرماناً لكل من بطريركي الروم الكاثوليك والروم الأرثوذكس وإلى حاخام اليهود في اسطنبول هذا نصه: "فرمان عالي باسم بطريق طايفة الروم في اسلامبول افتخار مختار الملة المسيحية وعمدة كبراء الطايفة العيساوية بطريق طايفة الروم في استانبول وتوابعها حالاً برمانوس راهب دامت رتبته انه بوصول هذا التوقيع الرفيع الهمايوني يصير معلوم أنه بمقتضى مواهب جناب الحق والغياض المطلق الجليلة الالاهية والمشيئة الأزلية الصمدانية قد صارت ذات ملوكانيتي الموسومة بالشوكة متمتعة في عز السلطنة السنية والحكومة ونايلة مقام الملك الجليل و لله الحمد والمنة كم وكم من الملك والبلاد وصنوف التبعة والملل والعباد تسلمت وديعة مخصوصة إلهية ليد خلافتي العادلة لأجل ذلك بحسبما هو لازم على همة ذمتي خلافتي وحمداريتي ومترتب ومتحتم على شعار سلطنتي وملوكانيتي الجليلة فمن حين جلوسي الهمايوني المقرون بالميمنة بعون وعناية التوفيقات الإلهية ومد وفيض

(١) **سجلات المحكمة الشرعية**، السجل رقم ٧، ص ١٠٨.

الفيوضات الربانية همتي الفعلية ونظارة سلطنتي السنية الدايمة على الدوام مبذولة ومتفاضلة في أن جميع صنوف تبعة ملوكانيتي نايلة الحماية الكاملة ولاسيما بـأمر تمتعهم بالاستراحة التامة في مذهبهم وأمورهم الروحانية بـلا استثنى كما قد تعودوا لـلآن وذلك تطبيقاً لمقاصدي الخيرية الصحيحة الملوكية ومرادي الحقيقي وهذه الكيفية قد صار مُشاهد ومُعاين دايماً آثاراتها الخيرية ومآثرها النافعة فاما بعض الاستعمالات الردية (الرديئة) التي أمكن ظهورها بالتدريج بداعي بعض التكاسل والاهمال حيث ان ازالتها ورفعها كلياً بحيث ان يتكرر وقوعها بعد الان هو نخبة امالي الملوكية فلذلك الامتيازات المخصوصة الروحانية التي صار الاحسان بها من طرف حضرات أجدادي العظام على رهبان تبعة ملوكانيتي الصادقين الكائنين بمذهب الروم وصار ابقائها وتعزيزها من طرف سلطنتي أيضاً وحقوق المعافيات المخصوصة إلى رهبانهم وكنايسهم وأديرتهم الكاين في ممالكي المحروسة الملوكانية والأراضي والأملاك وبقية المواقع المذهبية المربوطة بها ومحلات العبادات والامتيازات والمساعدات المندرجة والمسطورة في برآتهم المتضمنة شروط بطارقتهم ومرخصيتهم القديمة فهذه جميعها وقايتها من الخلل في جميع الأقات (الأوقات) هو مطلوب وملتزم ملوكانيتي بناءً عليه قد صار سفوح وصدور إيرادتي (ارادتي) القاطعة الملوكية بتكرار وتأكيد واعلان مقصدي هذا العالي الملوكاني ووقوع أدنى خلل عليه مطلقاً بوجه من الوجوه والذين يتجاسروا على حركة الخلاف يعلموا أنهم سينالوا غضبي الملوكي وصار تعريف الكيفية أيضاً لمن يقتضي من المأمورين لأجل أن لا يبقى محل للاعتذار إذ توقع منهم أدنى تكاسل بهذا الخصوص ولقد صار إصدار أمري هذا الجليل القدر من ديواني الهمايوني اعلاناً وتأكيداً في مقصدي العالي الملوكاني في إجراء ذلك تماماً وحقيقة وأنت أيها البطريق المومى اليه عندما تصير الكيفية معلومك تبادر بـإجراء العمل والحركة على الدوام بموجب ومقتضى أمري هذا الشريف وتتوقا وتتجنب من الخلاف وعندما يظهر شيء مباين هذا القرار القطعي بالحال تسارع بإفادته وبيانه لبابي العالي وهكذا تعلم وتعتمد علامتي الشريفة. تحريراً في أواخر شهر شعبان المعظم سنة تسع وستين ومايتين وألف (١٨٥٢م)"[1].

(١) **سجلات المحكمة الشرعية**، السجل ٦٣، ص ١١٢.

وأصدر السلطان فرمانين آخرين لكل من بطريرك الكاثوليك وحاخام اليهود، بالنص نفسه والتاريخ نفسه. إنّما الملاحظ في فرمان اليهود أنه استهل بالعبارة التالية: "افتخار مختار الملة المسيحية عمدة الطايفة الاسرائيليّة"[1]، و لم نجد تفسيراً لذلك.

ونجد في كل من هذه الفرمانات الثلاثة ورود لفظة ملوكاني إحدى عشرة مرة. وعبارات تفخيم وتعظيم السلطان قد احتلت ما يقارب نصف النص. كما أن السلطان كان قد ضاق ذرعاً بالخلافات التي كانت تنشب بين الطوائف ويبدو أنها كانت كثيرة، مما اضطر السلطان إلى إصدار فرماناته هذه التي هي تأكيد لفرمانات سلطانية سابقة تعطي الطوائف الثلاث بعض الحقوق والاعفاءات والحماية. كما تعطي لرئيس كل طائفة الإذن بالإتصال بالسلطان مباشرة إذا ما تعرضت طائفته لأي اعتداء أو حصل أي خلاف، مع تحذير رؤساء الطوائف الثلاث من مغبة إحداث أي خلل بهذه التنظيمات. وفي قول السلطان "وهكذا تعلم وتعتمد علامتي الشريفة"، أمر بالتقيد بمضمون الفرمان من جهة، واستعماله لمنع التعديات عليه وعلى طائفته وحقوقها عند الضرورة من جهة ثانية.

الوضع الاجتماعي والقانوني للنصارى واليهود.

لم يحرز اليهود مكانةً اجتماعية كالتي أحرزها النصارى في المجتمع الطرابلسي. والدولة العثمانية كغيرها من الدول التي سبقتها، رأت في غير المسلمين أهل ذمة ورعايا وتابعين بالرغم من المكانة التي احتلّها النصارى في القرن التاسع عشر، وبالرغم من التنظيمات التي صدرت في هذا القرن وساوت بين سائر رعايا الدولة العثمانية، فإن صفة "الذمي" ظلت تلازم أسماء العامة من النصارى واليهود، وإن بشكل أقل مما كان عليه في السابق. واصبح تعبير "تبعة الدولة العلية" يلازم طايفة النصراني أو اليهودي وترد بالشكل التالي (الذمي فلان أو الخواجه فلان من طايفة الروم أو غيرهم تبعة الدولة العلية"[2].

وفي الفرمانات الثلاثة التي أصدرها السلطان العثماني لبطريركي الروم الأرثوذكس

(١) **سجلات المحكمة الشرعية**، السجل ٦٣، ص ١١٠ و١١١.

(٢) المصدر نفسه، السجل ٧٣، ص ٢٦، ١٥٧ و٣٣٢؛ السجل ٧٤، ص ١٨٧ و١٩٧ وغيرها.

والكاثوليك ولحاخام اليهود، وردت العبارة التالية: "... في أن جميع تبعة ملوكانيتي نايلة الحماية الكاملة..."(١).

ويبدو أن الدولة العثمانية أخذت المكانة الاقتصادية والثروة الطائلة والجاه والمركز الإداري الهام بعين الاعتبار، فمنحت من حاز واحدةً من هذه الصفات لقب خواجه. ففي بداية العمل بسجلات المحكمة الشرعية في طرابلس، قلّما نجد هذا اللقب. ولكن كلّما توغلنا في القرن الثامن عشر واقتربنا من النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهي الفترة التي أحرز فيها نصارى طرابلس الصدارة في مجالَي التجارة الداخلية والخارجية وبلغوا ذروة النجاح والثروة والوجاهة، رأينا عدداً كبيراً من أبناء العائلات المسيحية في المدينة، لاسيما الأرثوذكسية منها، يحملون لقب خواجه الذي كان يطلق على التجار ورجال المال والأعمال من صيارفة وأصحاب معامل وكبار الملاّك. وقد وجد الأتراك في النصارى ضرورة اقتصادية، يلجأ إليهم الولاة للاستدانة منهم في الظروف الحرجة(٢). فأحاطوهم ببعض العناية وأغدقوا عليهم ألقاباً كانت تطلق على كبار وجهاء المسلمين، كلقب أفندي وآغا بعد أن كانوا خواجات فقط. وأرفقوا هذه الألقاب بعبارات التكريم والتبجيل. وقد تمتع بعض التجار الأغنياء بنفوذ كبير، وكانوا على صلات وثيقة بكبار رجال السلطة. ومن العائلات الأرثوذكسية التي برزت في المجتمع الطرابلسي:

أ – لقب أبناء عائلة غريب الخواجات منذ مدة بعيدة، وأحيطوا بعبارات التكريم والتبجيل في فترة مبكرة من القرن التاسع عشر، إذ جاء في السجل رقم ٥٥ ما يلي: "... فخر التجار المكرمين الخواجه وهبة ولد الخواجة الياس غريب..."(٣). وحصل وهبة وابنه يعقوب على لقب أفندي، كما في الحجة التالية: "... فخر الملّة المسيحيّة يعقوب أفندي بن وهبة أفندي غريب..."(٤)، وحاز وهبة أو هبة الله غريب رتبة آغا التي تمنح لكبار رجال الدولة: "... بشهادة يعقوب أفندي بن هبة الله آغا

(١) **سجلات المحكمة الشرعية**، السجل ٦٣، ص ١١٠ و١١ و١١٢.

(٢) السجل ٥٠، ص ٩٠.

(٣) السجل ٥٥، ص ١٦٦.

(٤) السجل ٧٦، ص ٣٢١.

غريب..."(١).

ب- إحتلّ آل كاستفليس مراكز ديبلوماسيّة وماليّة هامة. فبالاضافة إلى لقب خواجه الذي نالوه منذ زمن، أضيفت إليه عبارات التعظيم والتكريم منذ توليهم مهمة قناصل روسيا واليونان والنمسا والدانمارك وأسوج ونروج في طرابلس(٢). وآخر ما وُصفوا به "مفاخر أمراء الملّة المسيحية الخواجات... كاستفليس"(٣).

ج –لعب آل خلاط دوراً اقتصادياً ومالياً ودبلوماسياً وحققوا مراتب عالية اجتماعياً وإدارياً. نالوا لقب أفندية كما في الحجج التالية: "... جرجس أفندي خلاط شاهبندر دولة ايران الفخيمة في طرابلس..."(٤)، و"فخر الملة المسيحية نجيب أفندي بن فخر الملة المسيحية نقولا افندي ترجمان دولة الانكليز الفخيمة في طرابلس..."(٥).

د – ومن العائلات صاحبة الوجاهة الكبرى في طرابلس، عائلة النقاش. وقد وصف بعضهم كالتالي: "... افتخار الملّة العيسوية ومعتمد الطائفة المسيحية الخواجه جرجس أفندي بن مخايل أفندي النقاش من طايفة الروم بطرابلس..."(٦).

هـ- لا تقل عائلة الصراف شأناً عن غيرها ممّن ذكرنا ونذكر من العائلات الطرابلسية المسيحية، إذ جاء: "... عبدا لله أفندي الصراف من وجوه طرابلس"(٧). قبلاً كان يُقال من وجهاء أو وجوه النصارى في طرابلس. فهذا يعتبر تطوراً اجتماعياً هاماً تبرز فيه المساواة الاجتماعية بين أبناء الطبقة الوجيهة في المدينة.

و – ومن العائلات البارزة التي حققت ألقاباً كبرى، آل نوفل التي برز منها: "وهبة آغا

(١) السجل ٧٣، ص ٢٢٩.

(٢) قلّما خلا سجل من ذكر آل كاستفليس.

(٣) السجل ٧٧، ص ٣٣٢.

(٤) السجل ٧٦، ص ٣٢١.

(٥) السجل ٧٤، ص ١٤٢.

(٦) السجل ٧٦، ص ٢١.

(٧) السجل ٧٦، ص ٦٥.

نوفل وابنه قيصر افندي الذي لقب بفخر الملة المسيحية..."[١]. وفي حجة مقاسمة ذكر: "... حضر كل من فخري الملة المسيحية وعمدة أهل أرباب التحرير والقلم الخواجه نعمة الله نوفل وشقيقه الخواجه عبدا لله ابنَي الخواجه جرجس نوفل، والمعلم جبرايل وشقيقه مخايل ابني الخواجه نصرا لله نوفل..."[٢]. وفي مكان آخر من السجل نفسه، ورد اسم "الخواجه عبدا لله بن الخواجه جرجس نوفل"[٣]. وهذه الحجج تدلّ على قدم آل نوفل في الوجاهة.

ومن أعيان طرابلس الأرثوذكس عائلات: مابرو، الدهان، ينّي، الكركجي، ومنهم بيت أبي الروس، أيوب، حبيب، صدقه، فاضل، جديد، ديبة، النحاس، زريق، كويك، كوتية، صوايا، بربارة، ورد ومنهم آل الخياط والأنطكلي، الحكيم ومنهم آل طيسون، البشباش، القرق، منصور، النجار، التويني، نصوح، شكور، عريضة، عبود، الأميوني، مخلوطة، القاروط، طرنب، بلحوس، الملكي، الخشاب، وعائلات كثيرة أخرى كبيت حبيقا، الحاماتي، بريطع، السيوفي، التنوري، عرنوق، هلون، الأشقر، مرتا نصور، الكالوعزار، سعادة، مرتين، السمينة، اصطارلي، قمر، البرط، الخرياطي، اللوزي، الطحان، المبيض، الفيعاني، المزيتة، السودا، الصغيرة، الحموي، العقدة، الدروبي والقواس.

ومن العائلات المارونية: آل طربيه كان منهم مخائيل ترجمان قنصل فرنسا في طرابلس وآل كرباج الذين أسندت إلى أفراد منهم أمانة الجمرك في طرابلس[٤]، وآل الشبطيني ورمان والبرنس والداية، والصايغ والزبليط ونصر وصالح الذين حازوا لقب خواجه. ومن العائلات المارونية في طرابلس آل عاصي، ضو، ضناوي، الرفيع، الحلو، بدوع، الغضبان، الخشيتي، وكاتربونا.

والعائلات الكاثوليكية التي تحدثت عنها سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس هي:

(١) السجل ٧٣، ص ٢٠؛ السجل ٧٥، ص ٥٠.

(٢) السجل ٥٢، ص ١٤٥.

(٣) السجل ٥٢، ص ١٦٢.

(٤) السجل ٦، ص ٢٢.

آل المدور وآل أيوب، لقب أفرادهما بالخواجات والأفندية على ما في الحجة التالية: "... فخري الملة المسيحية كل من الخواجه مخايل أفندي بن الخواجه نصرا لله أيوب والخواجه يوسف أفندي بن الخواجه يعقوب المدور كلاهما من طايفة الروم الكاثوليك..."[١]، وآل القنواتي ومنهم جرجس القنواتي بن حنا البيطار من طائفة الروم الكاثوليك بطرابلس..."[٢].

إنّ ما أوردناه عن بعض العائلات ليس أكثر من أمثلة اعتمدناها لتبيان العلاقة التي كانت قائمة بين النصارى والسلطنة العثمانية ممثلة برجال السلطة والحاكم الشرعي الذي كان يطبق أحكام الشريعة وتعليمات السلطة المركزية لجهة التقيد بالألقاب الممنوحة لذوي الشأن، تمشياً مع المستجدات السياسية والادارية والاقتصادية وعلى صعيد العلاقة بين الدولة العثمانية ورعاياها من كافة الطوائف.

والكلام بالتفصيل عن كل عائلات طرابلس المسيحية يستوجب الكثير من التوسع في بحث محدود الصفحات. وتعدادنا للعائلات لا يعني أننا أحطنا بأسماء كافة عائلات المدينة النصرانية. علماً أننا اعتمدنا في هذا الأمر على ما ورد في سجلات المحكمة الشرعية فقط. مع الإشارة إلى أننا لم نستطع تحديد طائفة العديد من العائلات لاسيما تلك التي انقرضت أو هجرت المدينة منذ زمن بعيد. والسجلات التي شرعت بذكر طائفة النصراني أو اليهودي لا يتعدى عددها الخمسة، وتبدأ مع السجل رقم ٧٣ العائد للعام ١٨٦٧.

وظلت لفظة الذمي تلازم مَن لم يكن من الخواجات والأفندية والآغوات أو من أصحاب المهن الذين كانوا يسمون بالمعلمين. مثلاً على ذلك: المعلم يعقوب بن الياس المكربل من أهالي الأسكلة والمعلم يعقوب بن طنوس بلحوس[٣]، والمعلم بن يعقوب شكور النجار والمعلم جرجس السودا، المعلم يعقوب مانوس المعمار، المعلم اسكندر سابا المعمار،

(١) السجل ٧٣، ص ٥٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) السجل ٦٩، ص ١٩٨.

المعلم جبرايل بن مخايل القاروط[١]، المعلم نقولا بن متري المالطي المعمار، المعلم يوسف عريضة المعمار، المعلم مرتين بن يوسف مرتين المعمار "المعلم مخايل شيخ المعمارية بطرابلس الشام بن يوسف عريضة من طايفة الروم بطرابلس"[٢]، وهذا غيض من فيض.

ومع صدور نظام الملل ومرسوم التنظيمات أصبح لرجال الدين من النصارى واليهود مكانة أسمى في الدولة العثمانية، فصار البطريرك والمطران والخوري في رتبة أفندي على ما في الحجج التالية: "احكر الخوري مخايل أفندي بن منصور الدمشقي بوكالته عن غريغوريوس أفندي بطريرك طائفة الروم الكاثوليك بدمشق الشام وتوابعها المتكلم عن وقف الكنيسة الكاثوليكية الكائنة في طرابلس..."[٣]، و"... ومطران الروم في طرابلس (١٢٩١هـ/١٨٧٤م) صفرونيوس أفندي..."[٤].

وقبل ذلك، كان المطران يسمى ذمياً على ما في السجل السابع: "...حضر مطران طايفة النصارى الذمي نقولا..."[٥].

والدولة العثمانية، كدولة إسلامية، أعطت غير المسلمين حرية الاحتفاظ بدينهم وممارسة عقائدهم وشعائرهم، إلا أنها فرضت عليهم أوضاعاً خاصة طرأ عليها بعض التطور عبر مراحل الحكم العثماني الطويل. وقد ألمحنا إلى هذه التحولات التي أصابت طبقتَي الأعيان والصنّاع بشكل خاص. وقبل حصول هذه التحولات، كان كل نصراني أو يهودي ذمياً يسجل في المعاملات الرسمية على هذا الشكل: "الذمي فلان ولد فلان". فللذمّي مميزتان: "ذمي وولد". إلا أننا لاحظنا اختفاء صفة الذمي، أول الأمر، ليحل محلها لقب "الخواجه فلان ولد فلان" و"المعلم فلان ولد فلان". إلا أن الصفتين ظلتا تلازمان كل نصراني أو يهودي من طبقة العامة حتى أواخر عهد السلطنة العثمانية، في كل معاملة رسمية.

(١) السجل ٧٠، ص ٨٦ و١٣٦ و١٣٨ و٣٩٠ و٤٠٨.

(٢) السجل ٧٣، ص ٣٣٢.

(٣) السجل ٧٣، ٥٤.

(٤) السجل ٧٨، ص ١٣٤؛ السجل ٧٩، ص ٣٢.

(٥) السجل ٧، ص ١٠٨.

وإن لم يكن والد الخواجه تاجراً أو صائغاً أو خياطاً أو صرافاً أو ملاكاً كبيراً أو صاحب ثروة طائلة ولم ينل اللقب، لا يُدعى بالخواجه. مثلاً: "قبل الخواجه نصرا الله ولد نصرا الله ولد بطرس زريق"[١]. وبما أن نصرا الله "خواجه وابنه جرجس خواجه، وكان التقليد أن يذكر اللقب مع الاسم مهما تكرر اسم صاحب اللقب. "... باع من الخواجة جرجس ولد الخواجه نصرا الله زريق..."[٢]. والملاحظ أن لفظة "ولد" ما برحت تلازم الخواجه مهما علا شأنه وأحيط بصفات التكريم والتعظيم: "... ناقل هذا الكتاب الشرعي والخطاب المرعي فخر الملة العيسوية أهل أرباب التحرير والرقم الخواجه نعمة الله ولد الخواجه وهبة صدقه..."[٣]. وأحياناً كان كاتب المحكمة يسجل اسم الخواجه مقروناً باسم عائلته فقط: "... بتعريف كل من المعلم عبدالله الخرياطي المعمار والخواجه نقولا النقاش والذمي جرجس ولد يعقوب بلجيا..."[٤]. ولم يتخلص الخواجات من لفظة "ولد" واستبدالها بـ"ابن"، أسوةً بالمسلمين، إلا في مطلع النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

واستثنيت المرأة من الألقاب. فهي دائماً الذمية أو النصرانية ولو كانت والدة أو ابنة أو شقيقة أفندي أو خواجه: "... حضرت النصرانية سارة بنت الخواجه عبيد قسطنطين زوجة الريس جرجس عوديس من نصارى الأسكلة بتعريف شقيقها الخواجه مخايل عبيد وادعت على الرجل الحاضر معها المجلس الذمي الياس ولد زوجها..."[٥]. إلا أنه في السبعينات من القرن التاسع عشر صارت زوجات وبنات وشقيقات الخواجات والأفندية والأغوات يلقبن بـ"الستات". وظهرت التسمية لأول مرة في السجل ٧٦ العائد للسنتين ١٢٨٧ و١٢٨٨ هـ / ١٨٧٠ و١٨٧١ م: "... حضر فخر الملة المسيحية حبيب أفندي خلاط الوكيل الشرعي في البيع الآتي ذكره وقبض الثمن والابراء العام عن الست تادورة بنت الخواجه مسعد يعقوب مسعد وعن بنتها الست زهية الحاصلة لها من زوجها الخواجه

(١) السجل ٥٤، ص ٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٤) السجل ٦٣، ص ٢٩.

(٥) السجل ٥٥، ص ١٥٩.

ابراهيم الخوري يوسف سركيس..."(١).

واعتمد النظام الإداري مصطلحات للتمييز بين المسلمين وغيرهم في حال الوفاة. فيُقال للمسلم المرحوم أو المتوفي، وللذمي الميت أو الهالك، كما في الحجج التالية: "...حضرت النصرانية كاترين بنت نقولا البوني القائمة من وراء إزار المعرفة شرعاً بتعريف كل من الذمي... أن زوجها الهالك منذ ثلاثة أشهر..."(٢). وادعى يوسف وطنوس رمان أن "عمتهما هلكت منذ أربع سنوات... وأن عمة المدعين الهالكة تركت عشرة أصول زيتون..."(٣)، و"... ناقلة والخطاب المرعي النصرانية نور بنت طنوس الزحلوط زوجة توما جبور حافض الميت في أسكلة طرابلس..."(٤).

هذه المصطلحات الإدارية كانت تطبق على العامة من النصارى. أما المتوفي من الأعيان فيقال له "فلان ابن فلان" حتى ولو كان والده متوفياً.

وبالرغم من حرية ممارسة المعتقدات الدينية التي سمح بها الأتراك للنصاري، فإن حرية بناء كنائس ومعابد جديدة ظلّت تخضع لقانون يقضي بالحصول على فرمان سلطاني يأذن بالمباشرة تحدد فيه الطائفة صاحبة الطلب ومكان إقامة الكنيسة وطولها وعرضها. ويحذر الفرمان من التلاعب بالمقاييس لجهة الزيادة فقط. كما يحذر من حصول أدنى ممانعة أو معارضة من أي طرف في أمر بناء وإنشاء الكنيسة أو قبض أي مبلغ عنها، كما في الفرمان الصادر عن دار السلطنة إلى والي صيدا الذي بدوره أصدر أمراً إلى قائمقام طرابلس بتنفيذ مضمون الفرمان، هذا نصه:

"افتخار الأماجد والأكارم قبوجي باشي اركان عالي قايمقام سنجاق طرابلس شام رفعتلو صالح أفندي دام مجده وافتخار المدرسين الكرام نائب طرابلس شام مكرمتلو أحمد أفندي زيد علمه ومفاخر الأماجد والأعيان أعضاء المجلس زيد مجدهم المنهى إليكم أنه لقد

(١) السجل ٧٦، ص ٣١٥.

(٢) السجل ٥٠، ص ١٥٣.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) السجل ٥٤، ١١٦.

صار شرف صدور فرمان عالي شان ملوكاني حاوي مآله المنيف بأنه تقدم الإنها من طرف بطريق ملة الروم في الشام وتوابعها بأن الروم المتوطنين في قرية المنية الكائنة من قرا طرابلس شام ليس لهم كنيسة بالقرية المذكورة لأجل يجروا دينهم بها وسبب ذلك حاصل لهم صعوبة ومشقة والتمس اعطا الرخصة بإنشاء كنيسة مجدداً في القرية المذكورة في حارة النصارى ليكون طولها ثلاثين ذراعاً وعرضها عشرين ذراع وانه حيث وجود جميع صفوف تبعة الدولة العلية بحالة الراحة من جميع الوجوه هو من شعار الدولة السنية الملوكية [كلمة غير مقروءة] تفضلت المساعدة السنية بالرخصة في بناء وإنشاء الكنيسة المذكورة على هذا الوجه وانه لا يصير وقوع أدنى ممانعة ومخالفة من طرف أحد في أمر بناء وإنشاء الكنيسة المذكورة على القياس المحرر ولا أحد يأخذ بارة الفرد لأجل هذا الخصوص ولا يعطى رخصة زيادة عن المقدار المذكور ويلزم بمقتضى منطوق الأمر العالي الملوكاني يصير اعطاء الرخصة الى الملة المذكورة في بناء وإنشاء كنيسة مجدداً بالقرية المذكورة طولها ثلاثين ذراع وعرضها عشرين ذراع من دون زيادة، ولا يحصل أدنى ممانعة ومعارضة من طرف أحد في أمر بناء وإنشاء الكنيسة المذكورة على الوجه المحرر بالقرية المذكورة ولا يأخذ (يؤخذ) درهم الفرد منهم لاجل هذا الخصوص، وبناءً عليه قد صار اسطار هذا البيورلدي من ديوان ايالة صيدا وملحقاتها لكي يصير أجل العمل والحركة بموجب الفرمان العالي وبموجبه اعتمدوه. ٢٢ محرم ١٢٧٣"(١).

إنّ قراءةً متأنيّة لمضمون هذا البيورلدي المبني على منطوق الفرمان السلطاني، تفيدنا بأن هذا الفرمان شدّد تكراراً على ثلاثة أمور:

١ - التقيّد بمضمون الرخصة المعطاة من السلطان لجهة طول الكنيسة وعرضها، والمرجح أن البطريك هو الذي حدّد المقاييس.

٢ - يبدو أن نصارى المنية تعرّضوا لمعارضة وممانعة من جهات أشار إليها الفرمان من دون أن يحدّدها. لذلك نجده يكرّر تحذيره من المعارضة والممانعة من أيّ طرف أتت.

(١) السجل ٦٣، ص ١٤٧.

٣ - حذّر مراراً من تكبيد نصارى المنية أي مبلغ حتى ولو كان درهماً واحداً بخصوص بناء الكنيسة.

والأمر الآخر يقضي بالحصول على إذن بفتح الكنيسة لمباشرة الصلاة، وهذا الإذن يكلف إحضاره سبعة عشر كيساً من القروش الأسدية أي ما يعادل ٨٥٠٠ قرشاً بمعنى أن كل كيس يساوي ٥٠٠ قرش كأجرة "للقبوجي"[١] الذي ينقل الفرمان من الآستانة كما تشير الوثيقة التالية:

"بمجلس الشرع الشريف المشار إليه حضر الذمي ياسف مابرو ولد انطانيوس وادعى على المطران نقولا جرجس مقرراً في دعواه عليه أنه من نحو أربع سنوات تقدمت تاريخه أدانه خمسماية غرش بربح خمسين قرشاً وكتب له تمسكاً مختوماً بختمه طالبه بالمبلغ المرقوم وسأل سؤاله فسئل فأجاب الانكار لتسلمه المبلغ المذكور بل انه لما ورد الفرمان الشريف في مدة المرحوم الوزير المكرم ابراهيم باشا الكردي ضابط طرابلس حنيئذٍ بالاذن بفتح باب الكنيسة التي كانوا بنوها في أرض الخراب والاذن لهم بالصلاة فيها وطلب منهم سبعة عشر كيساً خدمة القبوجي الذي أتى بالفرمان المذكور فجمعت طايفة النصارى واستشرتهم واتفقوا على أن يستدينوا من بعضهم بعضاً دراهم يكتبوا بذلك تمسكات ومن جملتهم تمسك المدعي وقالوا نحن ندفع هذا المبلغ بناءً على أنه حصل من صدقات الكنيسة، يتوزعونه بينهم بحسب دراهم كل منهم فجمعوا المبلغ وأذنوا لي بصرفه وبدفعه للقبوجي فسلموه بأيديهم للصراف فلم يصدقه المدعي على ما أجاب به فأحضر للشهادة كل من الذميين نعمه ولد صدقه وعيسى ولد الياس وسليمان توفيق فشهدوا غب الاستشهاد أن طايفة النصارى ومن جملتهم المدعي أدانوا في التاريخ المرقوم للمدعى عليه أموالاً لمهمات الكنيسة وطلب منه المدعى عليه بينة تشهد له بما أجاب به الأول لكون الشهود المرقومين من جملة المدينين فأحضر للشهادة كل من الذميين ديب ولد صلمان ونادر ولد فارس ومخائيل ولد سندروسي وابراهيم ولد فرح ويافور ولد رزق وياسف ولد الياس، ووهيب ولد ياقوب فشهدوا غب الاستشهاد الشرعي بأن طايفة النصارى ومن جملتهم المدعي كانوا لما طُلبت خدمة القوجي المرقوم وجمعوا للمطران المرقوم أموالاً وأذنوا له بصرفها في

(١) القبوجي: ساعي البريد.

مهمات الكنيسة وكتبوا عليه تمسكات لتلون (لتكون) معلومة القدر لكل منهم وليدفع لهم بحسب دراهمهم ما يحصل من صدقات الكنيسة شهادة مقبولة منهم شرعاً فلما شهدوا بذلك واطّلع الحاكم الشرعي على ما أجاب به عمده العلماء المحققين علي أفندي الكرامي المفتي حالاً بطرابلس.

النصارى واليهود وأحكام المحكمة الشرعية.

كان بإمكان غير المسلمين حل قضاياهم، حتى المالية منها، لدى رؤسائهم الروحيين. إلا أن مؤسسة القضاء التي كان يمثلها الحاكم الشرعي، أثبتت فاعلية وتنظيماً بحيث أصبحت مرجعاً لجميع الناس من مختلف الطوائف في طرابلس وجوارها، حتى في المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية في كثير من الأحيان. ذلك أن الحاكم الشرعي كان يطبق الشريعة ومفهومها للعدالة بعيداً عن أهوائه. وكان كثيرون من النصارى واليهود يلجأون إلى المحكمة الشرعية لحل قضاياهم المختلفة لما تتسم به أحكام هذه المحكمة من العدالة والسرعة في بت سائر الأمور بجلسة واحدة، وإذا طلب أحد المتقاضين مهلة لإحضار الشهود فيعطى يوماً أو يومين على أبعد حد.

ومن القضايا المتعلقة بالأحوال الشخصية التي كان على النصارى رفعها إلى رؤسائهم الروحيين دعوى الذمي حنا ولد الياس الذي أمر زوجته ألا تخرج من البيت إلا بإذنه فخرجت متحديةً أمر زوجها، فطلّقها بالثلاث وأثبت الحاكم الشرعي الطلاق كما في الوثيقة التالية:

"بمجلس الشرع الشريف المشار إليه بعد أن حضر الذمي حنا ولد الياس الصايغ وادّعى على زوجته الذمية مريم بنت نقولا الحاضرة في المجلس مقرراً في دعواه عليها أنها في غالب الأوقات تخرج من داره بغير إذنه ولا تعامله معاملة الأزواج لأزواجهن ودايماً تركب معه المخالفة في جميع الأمور والنشوز وقد حلف عليها بالطلاق الثلاث أن لا تخرج من البيت الساكنة فيه معه إلا بإذنه وقد خرجت فوقع عليها الطلاق الثلاث سألها أن تلحق بأهلها فأجابت بأني (بأن) اليمين صدر و لم يصدر مني المحلوف عليه وقد خرجت من البيت بإذنه و لم تبرهن على ما أجابت به فحكم مولانا فالبينونة "الكبرا" بينهما ففرق

الحاكم الشرعي بينهما ثم ادّعت حين عقد نكاحه عليها أوكلت الذمي أبا نعمة ليعقد النكاح على خمسة وخمسينغرشاً ولم يصل إليها شيء من ذلك طالبته اعترف بأن وكيلها سمى ثلاث وثلاثين غرشاً وربع الغرش فطلب منها البيان فشهد كل من اسمعيل (كلمة غير مقروءة) بن خليل عدرا ومخايل ولد حنا أن المدعية وكلت أبا نعمه في إجرا نكاحها على المدعى عليه على خمسة وخمسين غرشاً وحين العقد سمى ذلك وقبضها من المدعى عليه... حكم مولانا على الوكيل بدفع المسمى الثابت بذمته... وبراءة ذمت المدعى عليه..."[1].

لماذا لجأ هذا الذمي إلى المحكمة الشرعية للبت في مسألة طلاقه بدلاً من رجوعه إلى المحكمة الروحية للطائفة المسيحية التابع لها؟

من المعلوم أن الطلاق لدى الطوائف المسيحية كان صعباً جداً إذا لم يكن مستحيلاً خاصة في ذلك الحين. حتى أن المحاكمة لإلزام الزوجة بالطاعة قد تستغرق وقتاً طويلاً، فلم يجد حلاً سوى طلاقها بالثلاث واللجوء إلى الحاكم الشرعي الذي أثبت الطلاق.

لكن لماذا قبل الحاكم الشرعي بالتدخل في شأن ليس من اختصاصه؟ برأينا أن الحاكم الشرعي استند إلى القسم الذي هو من الشريعة فاعتبر الذمي مسلماً في هذا الموضوع على الأقل. لأن الوثيقة لا تشير بوجه من الوجوه إلى إسلام الذمي.

ثم دعوى النصرانية رفقة بنت الذمي حنا قطيطة الحلاق على زوجها اسحاق واكد بأنه ضربها ضرباً شديداً وقذف بعرضها بألفاظ شنيعة وسبّ دينها وكسر صندوقها وأخذ مصاغها منه. إعترف الزوج بأخذ المصاغ وأنكر القذب والضرب. فأحضرت شهوداً من الجيران أكدوا دعواها، فحكم على الزوج برد المصاغ وبتعذيره وضربه ثلاثة وثلاثين سوطاً لسبّه دينها[2].

وتعددت كثيراً دعاوى فرض النفقة للقاصرين والوصاية والانفاق عليهم مما تركه المتوفي من إرث وتراوح بين قرش للشخص الواحد وقرش ونصف وقرشين لشخصين في اليوم. وغالباً ما تكون الوالدة هي الوصي الشرعي على أولادها: "يؤذن للوصي بوضع يده

(١) السجل ١٠/ ص ٩٢.

(٢) السجل ٥٥، ص ٢٠١.

على ما جره الإرث الشرعي من الزوج المتوفي"[1].

وإذا لم يترك المتوفي إرثاً أو دخلاً لعائلته، تفرض نفقة الأولاد القاصرين على الجد أو الأعمام. كما في حكم النفقة الصادر عن الحاكم الشرعي الذي فرض على الذمي طنوس عبود نفقة يومية قدرها قرش ونصف لولدي ابنه عبدا لله المتوفي ولم يترك شيئاً لولديه القاصرين[2].

إن دعاوى الوصاية والنفقة هي من اختصاص المراجع الروحية للنصارى. إلا أن أكثر الناس كانوا يفضلون رفعها إلى المحكمة الشرعية بسبب سرعة هذه المحكمة في بت القضايا وإصدار الأحكام وسلطتها في تنفيذ أحكامها من جهة ثانية.

وقد يتبادر إلى ذهن الكثيرين أن الحاكم الشرعي لا بدّ أن يميل إلى المسلم في التداعي بين طرفين أحدهما مسلم وآخر نصراني أو غيره. غير أن الأحكام الصادرة عن المحكمة الشرعية أثبتت نزاهة وعدالة الحكام الشرعيين. والقضايا التالية تؤيد صحة رأينا:

في التاسع عشر من ذي القعدة من عام ١٢٦٠ هـ/ ١٨٤٤م، "ادّعت الحرمة آمنة بنت عبد الرحمن الاسكاف... على الذمي عبدا لله ولد انطانيوس الطحان مقررة في دعواها عليه بأنه منذ ستة أيام كان يشتغل ابنها علي بن محمد صديق في بيت المرحوم محمد الرافعي مع المدعى عليه بالأجرة فأخذه إلى مصبنة السيد حسين حلبي الدبليز ليحفر له أساسات في جانب عقد مستجد بناؤه فقال له ابن المدعية اني أخاف سقوط القنطرة كونها جديدة وبناؤها طري فقال له ما عليك بأس وقدمه للحفر دون غيره ممن كان معه من الفعلة النصارى في أثناء الحفر وقعت القنطرة على ابنها فاستغاث به ليقيمه فلم يغثه فأقامه السيد أمين حلبي الدبليز فاستقام بعد ذلك ثلاثة أيام وتوفي... طالبته بما يترتب شرعاً وسألت سوآله فسألنا المدعى عليه أجاب الاعتراف لاستيجاره ابن المدعية في كل يوم أربعة قروش وكان يشتغل معه في دار الشيخ محمود فانتقل معه إلى مصبنة السيد أمين الدبليز هو وجميع الفعلة المستأجرهم يومياً ومن جملتهم ابن المدعية فحين اشتغلوا بالحفر

(١) السجل ٥٥، ص ٧٦؛ السجل ٥٤، ص ٦٨ وغيرهما.

(٢) السجل ٦٢، ص ٢١؛ السجل ٧٣، ص ٢٦ وغيرهما.

صار ابن المدعية ينقل التراب فسقطت القنطرة على المدعى عليه وعلى ابنه ومن كان يشتغل معهما بالحفر فحين رأى ابن المدعية سقوط القنطرة على المدعى عليه ومن معه فرّ هارباً فعثر في درجة فوقع السقف عليه فأخرجوه من تحت الردم قبل المدعى عليه وابنه ومن معهما وبعد ذلك أخرجوهم ولا يعلم سوى ذلك فبسطنا السؤآل بواقعة الحال عن ذلك العمدة العلماء الكرام والموالي العظام المولّى رتبة قضاء أزمير كرامي زاده السيد عبد الحميد أفندي المفتي بالمحمية حالاً فأجاب لا يترتب شيء على المدعى عليه المستأجر لابن المدعية حيث الحال ما ذكر في السوآل لأن ابنها المتوفي مات من جناية نفسه"(١)...

وفي الدعوى التالية، ادّعى الذمي يعقوب ولد الخواجا جبرايل حبيب على السيد محمد ابن السيد صالح الذوق بأنه منذ يومين ودع عنده في دكانه عباءة قيمتها مايتين وخمسين قرشاً طالبه بها أجاب بالاعتراف بوضع العباءة في دكانه... غير أنه توجه إلى صلاة الجمعة وبعد رجوعه من الجامع وجد العباة قد فقدت واعترف بأن قيمتها تساوي ماية وأربعين قرشاً... "وحيث فرط بعدم تسكير دكانه الزمناه بدفع الماية وأربعين قرشاً في ربيع الثاني ١٢٥٥ هـ/١٨٣٩ م".

وادّعى اليهودي موسى ولد ابراهيم على مدير الأوقاف الإسلامية في إيالتي صيدا وطرابلس أنه "في غرة ذي الحجة الشريفة أذن له... السيد محمد أفندي الزعبي الجيلاني بتوليه على وقف البيمارستان بأن يليّس أسطحة البيت التابع للوقف المذكور... فبلغ ما صرفه ماية قرش وسبعون قرشاً طالبه بذلك من غلة الوقف وسأل سؤاله ذلك. سئل أجاب بالانكار فيما ادعاه المدعي فطلب لهذا البيان فأحضر للشهادة كل من فخر الصلحاء الكرام السيد الشيخ مصطفى الزعبي وعبد القادر ديب الضناوي شهدا بما ادعاه المدعي لفظاً ومعنى..." حكم الحاكم الشرعي بثبوت المبلغ وبدفعه للمدعي(٢).

وهاكم مثلاً آخر: ادعى الذمي لطفي ولد عبدالله داود من مدينة حماه على محمد بن مصطفى الشر بأنه باعه حماراً بقيمة ١٢٧ قرشاً دفع له منها ١٧ قرشاً وبقي له بذمة

(١) السجل ٦٠، ص ٢٨٢.

(٢) السجل ٦١، ص ٢٢.

الشاري محمد مائة وسبعة عشر قرشاً امتنع عن دفعها. اعترف محمد بأنه اشترى الحمار وتسلمه وأخذه وربطه على المعلف وقدم له حشيشاً فامتنع وصار ينزل منه العرق بالليل ثم مات بعد ثلاثة أيام، فصدر الحكم بأن البيع المذكور مستوفي الشروط وعلى المشتري دفع الثمن بكامله(١).

والأمثلة على ذلك كثيرة. وإن أحكام الحاكم الشرعي لا ميل فيها ولا هوى، وعلى المتداعين تأييد دعاويهم بالبيّنات والشهود. لذلك رأى كثيرون من النصارى وغيرهم في هذه المحكمة مرجعاً صالحاً وسريعاً للبت بقضاياهم وفي نفوذ الأحكام الصادرة عنها.

العلاقة بين طوائف المدينة.

تشير سجلات المحكمة الشرعية إلى تراتبية طبقية في المجتمع الطرابلسي عامة. ويتضح هذا التمايز على صعيد كل طائفة لينتظم الناس في أربع طبقات: طبقة الأعيان وتضمّ التجار وأصحاب الأملاك ورجال الأعمال والمال والصناعة والصرافين والخياطين وكبار موظفي الدولة والقنصليات من كافة الطوائف، ثم طبقة الصنّاع وأصحاب الحرف والمهن ويمثّلون الطبقة الوسطى، وطبقة العامة وفيها العمال والحمالون والفلاحون والفقراء وغيرهم. وكان لهؤلاء حارات خاصة بهم كعديمي النصارى وعديمي المسلمين. وهذا لا يعني أن هذه المحلات لا يسكنها سوى الفقراء، وهناك طبقة رابعة وهي طبقة رجال الدين، وجلّهم من العامّة ولكنهم يتمتعون باحترام الجميع.

وكانت العلاقة أكثر وثوقاً بين أفراد طبقة الأعيان لما يربط بينهم من مصالح كبرى وهامة، ولما يجمع بينهم من تشابه في أنواع الحياة الاجتماعية، ولاستقرارهم في أحياء خاصة. واختلاط هذه الطبقة بالسكن والعمل والمصالح والمناسبات ولّد نوعاً من تشابه كبير في العادات وفي نمط الحياة الاجتماعية. والشعور بالفوارق الدينيّة بين الأعيان كان ضعيفاً، فيما كان الشعور بأسباب هذا الاختلاف الديني بين طبقة الصنّاع واصحاب المهن أكثر تبياناً. وهذا لا يعني أن هذا الشعور شامل، بل كان يقتصر على أفراد قلائل منهم، إذ

(١) السجل ٦١، ص ٢١.

كان الاحتكاك بين أفرادها أكثر منه بين العامة التي لا يجمع بينهما سوى الفقر، ولا نعني بذلك وجود عداء، بل شعور بالاختلاف والتمايز على صعيد الدولة والترتيبات الإدارية، وليس على صعيد العدل الذي كان يمثّله الحاكم الشرعي كما أوضحنا.

وبالرغم من وجود أحياء اختصت بكل من طوائف المدينة كمحلة النصارى ومحلة المسلمين ومحلة اليهود، تشير السجلات إلى اختلاط كبير جداً بالسكن، حتى في المحلات المذكورة بين جميع أبناء الطوائف، لاسيما بين النصارى والمسلمين. وتجاور في البناية الواحدة وفي الحي الواحد، نشأ عنه إحتكاك دائم ولّد نوعاً من الصداقات والعلاقات في صفوف كل طبقات المجتمع، مع ما كان ينشأ من خلافات حول أمور عامة ذات طابع شخصي كحق المرور وفتح الكوات أو سدّها، وحدود الملكيات والديون وغير ذلك. وهذه الخلافات كانت ولا تزال تحصل بين الناس من هذه الطائفة أو تلك.

ومن المسائل التي غالباً ما يحصل الخلاف بشأنها بين المتجاورين، مسألة سد الكوات أو فتحها. كالتداعي الذي حصل بين الخواجا موسى النحاس والخواجات فرنسيس وأنطون وبطرس الشبطيني أبناء الخواجه وهبه الشبطيني، بشأن إقامة حائط أدى إلى سدّ ثلاث كوات "نوافذ" لبيت الشبطيني وهي مصدر النور لبيتهم. وكان رد موسى النحاس بأن الحائط قائم بملكه وأن الكوات مطلة على مقرّ نسائه ومكان نشر الغسيل. وطلب الطرفان إجراء الكشف. فكلّف الحاكم الشرعي عدداً من ثقات وجوه المسلمين والنصارى الذين أفادوا، بنتيجة الكشف، أن اثنتين من الكوات الثلاث تطلان على مقرّ النساء ومكان نشر الغسيل، والثالثة لا تطل على شيء من ذلك، وإقفالها مضر بحيث أنها المصدر الرئيسي للنور. فأمر الحاكم بسدّ الكوّتين المطلتين على مقرّ النساء ومناشر الغسيل لعدم شرعية ذلك، واعتباره مخالفة كبرى. كما قضى الحكم برفع الضرر عن آل الشبطيني بعدم سد الكوة الثالثة التي تعتبر المصدر الأساسي للنور ولعدم توفره إلا منها. وكانت قدرة المرء على القراءة والكتابة تتخذ مقياساً لكفاية إنارة البيوت، علماً أن الباب لا يعتبر مصدر نور لأن الحاجة تمس أحياناً إلى إغلاقه بسبب البرد أو غيره[١].

---

(١) السجل ٧٨، ص ٢٨.

ومثل هذه الخلافات كثيرة، منها بين نصارى ببعضهم ومنها بين مسلمين ببعضهم ومنها بين نصارى ومسلمين. وحصول مثل هذه الخلافات أمر طبيعي جداً، وانتشارها شائع في كل المجتمعات وفي كل العصور.

وتفيدنا سجلات المحكمة الشرعية عن اختلاط قوي بين أبناء مختلف الطوائف الدينية في مدينة طرابلس. وعن انتشار واسع للمسيحين في أحياء عدة كالتربيعة واليعقوبية والأي كوز والحجارين وعديمي النصارى وعديمي المسلمين والقواسير. أما المحلات الأخرى فقد سكنتها بعض العائلات المسيحية. وقلّما تجد محلّة تخلو من عائلة مسيحية أو أكثر. كما أن مشتريات كل من المسلمين والنصارى من الدور والمساكن تدلنا على مدى التجاور والاختلاط بالسكن. ويظهر هذا الاختلاط بشكل جليّ بانتخاب الذمي ياسف ولد سلامه[١] ومن بعد عبيد[٢] (فقط) شيخاً لمحلة عديمي المسلمين. والسيد أحمد (فقط) شيخاً لمحلة عديمي النصارى. كما كان مشايخ القواسير والناعورة الأي كوز من النصارى أيضاً[٣].

والثقة المتبادلة بين المسلمين والنصارى تثبتها حجج الوكالات المطلقة التي حفلت بها سجلات المحكمة الشرعية من شراء أملاك وبيع وقبض ودفع، كوكالة السيد أحمد آغا بن السيد محمد الأسمر المطلقة عن الخواجه جرجس بن نقولا حديد، في شراء كامل الدار في محلة الحجارين وعقارات أخرى[٤]، وفخر الأشراف المكرمين محمد أفندي القطب الحالومي الوكيل الشرعي المطلق في البيع وقبض الثمن والابراء العام عن النصرانية انجلينا بنت الياس العقدة[٥]. وفي بيع الوفاء الذي تمّ بين البائع على رضا أفندي من القلمون والشيخ حسن شيخ النجارين بوكالته المطلقة المفوضة لرأيه عن الخواجات

---

(١) السجل ١، ص ٤٧.

(٢) السجل ٧، ص ١٧٧.

(٣) السجل ٧، ص ١٧٧.

(٤) السجل ٧٠، ص ٢٢٨ و٢٢٩.

(٥) السجل ٧٠، ص ٢٢٨.

كاستفليس[1].

ونستشف مما ورد في سجلات المحكمة الشرعية تشابهاً كبيراً في العادات بين المسلمين والمسيحيين. وقد تأثر المسيحيون بالمسلمين في بعض العادات السائدة، ومنها ما ذكرنا عن قصة طلاق حنا الصايغ لزوجته بالثلاث، واحتجاب المرأة النصرانية وراء "الإزار" كالمسلمات، ودلّ على ذلك العديد من وثائق سجلات المحكمة الشرعية، منها: "حضرت النصرانية كاترين بنت نقولا البوتي القايمة من وراء ازار لا من وراء باب ولا جدار المعرفة بتعريف كل من..."[2]. و"حضرت ظروف بنت الذمي حبيب حليس وشقيقتها ساترات الوجه من وراء الازار لا من وراء باب ولا جدار..."[3]. والأمثلة على ذلك كثيرة جداً.

وقلّما رأينا النساء يتعاطين أعمال البيع بنفسهن، بل يوكلن ذلك إلى وكيل شرعي تعينه المحكمة الشرعية بإذنهن. وحضور من ذكرنا من النساء في الحجج السابقة كان لتوكيل من يلزم لدى الحاكم الشرعي، وليس للبيع أو الشراء.

واقتدى بعض النصارى بالمسلمين فوقفوا ما يملكون أو بعضه وقفاً ذرياً، كبيت البرنس، والحكيم وصفا وعريضة وجرجس انطون ريحان وغيرهم... وتأثر كبار رجال الدين السلمين برجال الدين المسيحيين من بطاركة ومطارنة باستعمالهم صفة "الفقير"[4] قبل إسم رجل الدين.

وكانت عصبية المدينة تغلب أحياناً على ما عداها لتتخطى التنظيمات الإدارية المفروضة. إذ غلبت مشاعر الجيرة والمناطقية لدى كاتب المحكمة الشرعية، فكتب في عدد من حججه ما يلي: "... حضر الرجل المدعو الأمير أحمد بن المير حسن من أهالي قرية دده

(١) السجل ٧٨، ص ٩٤.
(٢) السجل ٥٠، ص ٨٠.
(٣) السجل ٥٥، ص ١٩٥.
(٤) السجل ٥٥، ص ١٩٥.

وباع... إلى فخر الطايفة العيسوية الخواجه حنا الذرعوني..."[1]. و"مشترى الخواجه نصرا لله زريق من الرجل المدعو المير أحمد من أهالي دده"[2]... و"حضر الرجل المدعو المير عبد القادر بن المير علي الكوراني وباع إلى فخر المكرّمين الخواجه الياس غريب..."[3]، وحجج أخرى من هذا النوع. وكلمة "الرجل" هي صفة العامة من المسلمين في السجلات. استعملها الكاتب هنا، بدافع من عصبيّته لأبناء مدينته الخواجات، متخطياً عصبية الدين والنظام الإداري.

وبالنتيجة، فإن العلاقات الاجتماعية بين أبناء المجتمع الطرابلسي لم تتسم بالتشنج الذي تُظهره النظم الإدارية، بل إن اندماج الجميع بالعمل والتجاور بالسكن وضرورة تعاطي شؤون الحياة اليومية فرض عليهم نوعاً من التعاون، وإن كان التمايز يبرز من حين لآخر وبأشكال مختلفة.

الدور الاقتصادي للأقليات.

لعبت الأقليات غير الإسلامية في طرابلس دوراً بارزاً في اقتصاد المدينة. فجلّ تجارها كانوا من النصارى، وأغلبهم من طائفة الروم الأرثوذكس الذين تصدرت عائلات منهم طائفة التجار، وحقّق هؤلاء ثروات بالغة من عملهم في التجارة الداخلية والخارجية، بحيث كانت لهم علاقات تجارية مع بعض دول أوروبا ومع مصر بوجه خاص. وقد استقر عدد لا بأس به من تجار طرابلس في مدينة الاسكندرية.

وقد حظي التجار على الدوام باحترام المجتمع والسلطة لأن التجارة كانت في نظر الجميع أشرف المهن، وبفضلها تزايدت ثروات طبقة الأعيان واتسعت أملاكهم في طرابلس وخارجها. ففضلاً عن أملاكهم في المدينة، كان لآل خلاّط وآل غريب وآل زريق أملاك شاسعة في قرى دده والنخلة وبشمزين في الكورة. وفي الضنية حيث اشترى

(١) السجل ٥٤، ص ٨٥.
(٢) السجل ٥٤، ص ٥٣.
(٣) السجل ٥٥، ص ١٦٦.

آل كاستفليس من خضر بك رعد أربعة قراريط ونصف القيراط في ١٢٣ قطعة أرض في كامل البساتين الشجرية في قرية بشناتا التابعة ناحية الضنية[1]، بشراكة افتخار الملة المسيحية ومعتمد الطائفة العيسوية الخواجه جرجس أفندي النقاش بأربعة قراريط ونصف القيراط في القطع ذاتها[2]. واشترى عبدا لله أفندي الصراف من خضر بك شديد رعد ١١٤ قطعة في قرية كفرحبو استيفاء لديون له عليه[3].

وفي سنة ١٢٨٨ هـ "ادّعى الخواجه حنا مابرو... من طايفة الروم بطرابلس على علي بك وأحمد بك ابني المرحوم خضر بك رعد وفي دعواه ذمة المرحوم خضر بك رعد ثمانية وتسعون الف قرش بموجب كمبيالة باع بموجبها للخواجا حنا مابرو جميع قرية تربل التابعة ناحية الضنية بيع وفاء لمدة تسعة أشهر من تاريخ السابع عشر من ربيع الانور سنة ثمانية وثمانين ومايتين وألف..."، وبموجب هذه الكمبيالة وشهادة شهود الحال باع ورثة خضر بك جميع قرية تربل بما اشتملت عليه من بيوت وبساتين وبياض ومناهل بيعاً باتاً إلى الخواجه حنا مابرو لعدم قدرتهم على إيفاء الدين وبلغ ثمن المبيع تسعون كيساً كل كيس ٥٠٠ قرش[4].

يفهم من هذه الحجة أن ثمن قرية تربل لم يفِ بكامل الدين بل ان ما تبقى منه يرجح أنه لم يُستوفَ بحيث أن تركة خضر بك من أملاك ومنقولات "يقصر عن أداء جميع مبالغ الديون"[5].

والأملاك المطروحة للبيع بالمزاد وقدرها تسعة قراريط من أصل ٢٤ قيراطاً في كامل البساتين الشجرية الكائنة في قرية بقرصونا التابعة ناحية الضنية، قد اشتراها الخواجه

(١) السجل ٧٦، من ص ١٠ إلى ص ١٧.

(٢) السجل ٧٦، من ص ٢١ إلى ص ٢٧.

(٣) السجل ٧٦، ص ٦٥، نمرة ٣٤.

(٤) السجل ٧٤، ص ٣٥-٤٥.

(٥) السجل ٧٦، ص ٩٥. نص الحكم الصادر ببيع جميع ممتلكات المذكور من عقار ومنقول، بالمزاد بالمناداة في الأسواق والشوارع.

اسكندر أفندي طراد بمبلغ ١١٥٠٠٠ قرش[1].

وانتشر بشكل واسع نوع من البيوع دُعي ببيع الوفاء وشراء الوفاء الذي هو عبارة عن عملية رهن العقار على أمد محدود يصير بعده بيعه "بما قل أو جل" إذا لم يدفع البائع مثل ثمن المبيع للشاري. وغالباً ما كان المرتهِن هو الشاري.

وتوضح سجلات المحكمة الشرعية اتساع رقعة الأوقاف الدينية والذرية، حتى كاد أن يكون لكل عائلة من عائلات طرابلس الإسلامية وقفٌ ذري. واقتدى بعض النصارى بالمسلمين، فخلّف بعضهم أوقافاً لذريتهم كوقف آل صفا ووقف آل الحكيم ووقف المقدسي عريضة ووقف البرنس وغيرهم[2]. واستفاد النصارى كثيرا من الأوقاف الإسلامية الدينية والذرية على السواء، باستحكارهم قسماً وافراً منها. والاستحكار أو الجدك أو الكادك، كما ورد في السجلات الرسمية، هو أن للوقف أرضاً أو قسماً من أرض لا تنتج أو داراً متصدعة لا تصلح للسكن وليس بمقدور المتولي على الوقف إعمارها أو إعادة إعمار المتهدم منها، فيعمد إلى إحكارها لمن يرغب على أن يكون ما يعمره وينشئه المستحكر ملكاً من أملاكه له فيه حق البيع وسواه من الحقوق، ويتم الاستحكار بناءً على التماس يتقدم به المتولي على الوقف ذرياً كان أم دينياً، إسلامياً أم مسيحياً، يطلب فيه الى الحاكم الشرعي الاذن باحكاره كله أو قسم منه بعد شرح حالة الأرض أو الدار موضوع الطلب ووضع الوقف المالي.

وهذه صورة مصغّرة:

"في مجلس الشرع الشريف لدى متوليه... الحاكم الشرعي... بعد أن حصل الكشف على قطعة الأرض السليخ الخالية من البناء والغراس من أرض الكرم الكاين تجاه خان الأسكلة وقف المرحوم رسلان باشا... بحضور السيد... المتولي الشرعي على الوقف المرقوم بموجب حجة شرعية... وجماعة من المسلمين... وصلوا جميعاً إلى الأرض المرقومة

(١) السجل ٧٦، ص ٩٥.

(٢) السجل ٥٠، ص ١٦٦؛ السجل ٥٤، ص ١٥٨ و٢٠٥؛ السجل ٦٠، ص ٢٧٥؛ السجل ٧٠، ص ١٢٦.

أعلاه المزروعة طولا... تسعة وعشرين ذراعاً ونصف بذراع المعمار... وثمانية عشر ذراعاً ونصف ذراع (عرضاً)... فإذا هي خالية من البناء والغراس معدة لإلقاء القذارات وقرر من حضر الكشف بأن تدفع الأرض المرقومة للراغب بوجه الاحكار الانفعية والاصلحية لجهة الوقف فحينئذٍ احكر المتولي... بإذن من مولانا الحاكم الشرعي بحيث يسوغ له احكاره شرعاً من حافظ هذا الكتاب الشرعي وناقل ذا الخطاب المرعي الذمي مخايل ولد الذمي الياس حديدان وهو استحكر منه بماله لنفسه جميع قطعة الأرض المحدودة والمرقومة أعلاه بالإيجاب والقبول والتسليم بالتخلية والتسلم لمثله الشرعي على مدة سنة كاملة... بحكر قدره عن السنة المرقومة ثمانية قروش وأذن المحكر للمستحكر بأن يبني ويغرس ما شاء بالأرض المرقومة ليكون ما يبنيه ويغرسه ملكاً من أملاكه وليس عليه في كل (سنة) سوى الثمانية قروش المرقومة ومن بعدها على الدوام والاستمرار احكار واستحكاراً صحيحين شرعيين مقبولين بالمواجهة قبولاً شرعياً ورجع المنيب لدى مولانا وسيدنا الحاكم الشرعي المومى إليه وقرر ما تقرر طبق ما تحرر فأجازه وارتضاه وحكم بصحته وأمضاه وأمر بتسطيره فسطر بالطلب في اليوم السابع والعشرين من شهر ربيع الأول الأنور سنة اثنين وخمسين ومايتين والف"[1].

ولا تقتصر عملية الاحكار والاستحكار على الأوقاف فقط، بل ان بعض الأفراد أحكروا بعضاً من ممتلكاتهم من بساتين وأراضي سليخ ودور، بالشروط ذاتها التي تعقد على الأوقاف.

ويطالعنا في السجلات الكثير من حجج الأرقاب أو الرقبة. وهي أن يقوم شخص ما بنفقة إصلاح أو ترميم محل أو دار أو زيادة على البناء على أن تسدد التكاليف التي دفعها هذا الشخص من أجرة العقار. ويبقى هذا العقار مرقوباً من صاحب الدين حتى إيفائه. ويبقى حق الرقبة أو الرقبي فيما لو بيع المرقوب. ويمكن لحق الرقبة أن يُباع أيضاً[2].

ومن لم يشتغل بالتجارة من نصارى طرابلس، إشتغل بمهن تعتبر رفيعة كالصياغة

---

(١) السجل ٥٤، ص ١٤٤؛ السجل ٦٣، ص ٦٥ وغيرهما كثير جداً.

(٢) السجل ٥٥، ص ٩؛ السجل ٦٩. وتحفل السجلات بمثل هذه الحجج.

والصرافة والخياطة، ولُقّب أصحابها بالخواجات. مثل الخواجه عبد الخالق الخياط ورد الانطكلي. فالخياط نسبته إلى مهنته، ورد عائلته والانطكلي نسبته إلى البلد الذي جاء منه هو أو أبوه أو جده[1].

ولقب أصحاب المهن بالمعلمين. وكان لكل حرفة أو مهنة شيخ يتم اختياره من بين معلّمي حرفته. وبعض هذه الحرف كانت مختلطة بين المسلمين والمسيحيين واليهود. وقد يحصل أن يكون للحرفة الواحدة شيخان، إذ كان غالبية المعماريين من النصارى فكان لهم شيخ مسيحي وآخر مسلم[2]. وشيخ هذه الطائفة الحرفية كان سنة ١٨٧١ المعلم مخايل بن يوسف عريضة من طائفة الروم بطرابلس[3]، والذمي الياس سعادة كان معماري السلطان[4]. واحتلّ بعض هؤلاء المعلمين مراكز هامة. فكان المعلم شكري الدهان أحد أعضاء المجلس في طرابلس[5]. و"المعلم طنوس، شيخ النصارى في المحمية، ولد الذمي ابراهيم البيطار"[6].

وأفادتنا السجلات أن النصارى عملوا بالتجارة والصرافة والخياطة والصياغة وبالعمار والنجارة. وعمل أفراد منهم في حرف أخرى، ما عدا أولئك الذين اشتغلوا بالفلاحة والزراعة وكعمال في مختلف الأعمال، وهم أولئك الذين قصدوا المدينة للعمل فيها. واشتغل اليهود في الصباغة وغيرها من الحرف. وقلّما ذكرت السجلات شيئاً عن يهود عملوا في التجارة والصياغة والصرافة والخياطة.

وحجج البيوع من بيع وفاء وبيع بات التي حفلت بها سجلات المحكمة الشرعية أظهرت ضخامة الثروة التي حققها نصارى طرابلس في التجارة وسواها. إلا أن اعتمادهم

---

(١) السجل ٦٣، ص ٦٤ و١٦٢.

(٢) السجل ٣، ص ٨٧.

(٣) السجل ٧٣، ص ٣٣٢.

(٤) السجل ٥٠، ص ٦.

(٥) السجل ٦٠، ص ٢٥٥.

(٦) السجل ٥٥، ص ١٥٩.

على عظم ثروتهم وانصرافهم إلى الصرافة وإمعانهم في إقراض النقود بالفائدة الفاحشة جعلهم يفقدون معظم ثرواتهم بسبب تدهور قيمة العملة. كما فقدوا، في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، مركزهم التجاري الذي احتلّه المسلمون من أبناء طرابلس وحققوا فيه نجاحاً كبيراً.

وساعدهم مركزهم الثقافي والاقتصادي والاجتماعي في احتلال مراكز إدارية في الإدارة العثمانية في طرابلس، وفي إقامة صلات مع دولة أميركا وبعض دول أوروبا ودولة إيران، فشغلوا منصب القناصل أو التراجمة لهذه الدول. فكان الخواجه اسكندر كاستفليس قنصل روسيا في طرابلس، وشقيقه الخواجه إدوار قنصل دولة اليونان في المدينة، والخواجه تادروس كاستفليس قنصل دولة النمسا، وشقيقه جوني كاستفليس قنصل دولتي اسوج ونروج في طرابلس، والخواجه شارلو كاستفليس قنصل دولة الدانمارك[١]. وقد لقب آل كاستفليس بمفاخر أمراء الملّة المسيحيّة[٢].

وكان مخايل صليبا قنصلاً للأمركان بطرابلس عام ١٢٥١ هـ/ ١٨٣٥م[٣]، ومن بعده الخواجه انطانيوس يني[٤]. ونقولا أفندي خلاط كان شاهبندر "دولة إيران أو قنصل الاعجام" سنة ١٢٨٤هـ/١٨٦٧م[٥]. والخواجه نصرالله فخر كان "قنصلاً سابقاً للأروام" في طرابلس[٦]، والخواجه اسحاق يني قنصلاً لبلجيكا في طرابلس أيضاً[٧].

ومن تراجمة القنصليات بطرابلس في القرن السابع عشر الخواجه أنطون ولد ديب ترجمان "طايفة الافرنج الانكليز"[٨]. وفي سنة ١٨٦٨ كان الخواجه نقولا أفندي خلاط

(١) السجل ٧٣، ص ٢٢٣؛ السجل ٧٦، ص ١٠.
(٢) السجل ٧٤، ص ٤؛ السجل ٧٥، ص ٢٠؛ السجل ٧٧، ص ٣٣٢.
(٣) السجل ٥٤، ص ٧-٨.
(٤) السجل ٦٠، ص ٢٥٥.
(٥) السجل ٧٣، ص ٣٩٦؛ السجل ٧٦، ص ٣١٥.
(٦) السجل ٦٠، ص ٢٧٥.
(٧) السجل ٦٠، ص ٢٥٥.
(٨) السجل ٢، ص ٢١٧.

ترجمان دولة الانكليز[١].

ومن الذين احتلوا مناصب إدارية هامة في إدارة طرابلس، الخواجه نعمة الله غريب باش كاتب الخزينة، والخواجه نقولا نوفل كاتب العربي، والمعلم شكري الدهان أحد أعضاء المجلس الإداري في طرابلس[٢]، والخواجه نعمة الله صدقة.. والخواجه نعمة بن الخواجه جرجس نوفل أهل أرباب التحرير والقلم[٣]، والخواجه وهبة غريب من أرباب ديوان الشعار السعيد بالمحمية[٤]، والخواجه (غير مقروء) بن الخواجه سليمان طنوس الشامي أمين صندوق طرابلس[٥].

وأن يتبوأ هؤلاء الرجال هذه المناصب الدبلوماسيّة والإدارية، يعني أنهم يتمتعون بكفاءات علميّة وثقافيّة عالية بالإضافة إلى الثروة والجاه، وأن نصارى طرابلس اتصلوا بالثقافة الغربية في وقت مبكر. وهذه الثقافة سمحت لهم بالاتصال بالأوروبيين في الأصل كتجار مما أتاح لحكوماتهم التعرف على شخصية هؤلاء الطرابلسيين، فاعتمدوا عليهم في تصريف شؤونهم وشؤون رعاياهم في طرابلس. كما اعتمدت الدولة العثمانية على عدد منهم في إدارة بعض مؤسّساتها الرسمية في المدينة كما رأينا.

وأخيراً، إن الحرية الدينية التي سمحت بها الدولة العثمانية أتاحت للنصارى إعادة بناء مؤسّساتهم الدينية وكنائسهم وأديارهم وأوقافهم بعدما دمّرها المماليك، وخاصة بعد صدور نظام الملل، والتمايز الديني والاجتماعي الذي فرضته الشريعة الاسلامية على صعيد الإدارة، ظهر ضعيفاً جداً على مستوى العلاقات العامة بين جميع الطوائف بحيث كان لا يمكن تبيّنه إلا في حالات قليلة جداً، ويختفي بشكل كلّي كلّما لامس حدود العلاقات الاقتصادية بين مختلف طوائف المجتمع الطرابلسي، لما في هذه الناحية من حاجة البعض إلى

(١) السجل ٧٤، ص ١٤٢.
(٢) السجل ٦٠، ص ٢٥٥.
(٣) السجل ٥٢، ص ١٤٥؛ السجل ٥٤، ص ٢٤٨.
(٤) السجل ٥٥، ص ١٣٨.
(٥) السجل ٧٧، ص ٣٥٣.

الكل والكل إلى البعض.

وإذا كانت الدولة العثمانية رأت في أهل الذمة ضرورة اقتصادية، حافظت عليهم وأطلقت لهم حرية التجارة وسائر ميادين العمل، من حيث ما كانوا يدفعون من ضرائب ورسوم من جهة، وما كانوا يحققون من علاقات تجارية بين ولايات السلطنة وأوروبا، ومن خدمات أخرى لما كانوا يحوزون من علم وثقافة. فإنّ الدولة رأت في المسلمين ضرورتين: واحدة اقتصادية بما ترتب عليهم من أموال، وأخرى عسكرية بحيث كانوا يغذون الجيش العثماني بالعناصر للقتال دفاعاً عن السلطنة وحمايتها، كما جاء في البيورلدي الصادر عن والي صيدا وامق باشا في ٢٤ محرم ١٢٧٠هـ، تنفيذاً للفرمان الصادر في أول محرم من العام نفسه، وفيه يرتب على أهالي جبل نابلس وطرابلس وجبل الدروز خمسة آلاف نفربيادي وألف وخمسمائة نفرسواري[1].

(١) السجل ٦٣، ص ١٤٦ و١٤٧.

القضيّة الدرزية

خلال السنوات ١٣١١-١٣١٤ هـ / ١٨٩٤-١٨٩٧م

إستناداً إلى وثائق وزارة الخارجيّة الإيرانية

د. علي بهراميان*

كما يعلم الباحثون في تاريخ سوريا ولبنان المعاصر، فإنّ الدولة العثمانية واجهت في سنواتها الأخيرة خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي قضيّة القوميّات في شتّى المناطق التي كانت تحت سيطرتها في سوريا ولبنان. وقد تصاعدت حدّة النزاع بهذا الشأن بتدخل الدول الأجنبية التي كانت تسعى لتحقيق مكاسب أكبر وإيقاد نار الفتنة، كما ساهمت الدولة العثمانية ذاتها في إذكاء روح الخلافات القائمة بنحوٍ آخر.

كان الدروز إحدى الطوائف القاطنة في لبنان منذ القِدَم. وإلى حين عزل الأمير بشير الثالث في عام ١٨٤٢ م عندما قرّر الأتراك تقسيم لبنان إلى قائمقاميتين: الشمال للمسيحيين والجنوب للدروز، كان الفريقان الدرزي والمسيحي يعيشان بوئام وانسجام – كما يقول فيليب حتّي –. إلا أن الحوادث التي وقعت خلال السنوات ١٨٤١ و١٨٤٥ و١٨٦٠م، غطّت لبنان بردائها الدامي والمأساوي، بحيث يمكن القول إنّ ما حدث في ١٨٦٠م بين الطائفتين قد ترك لسنوات تأثيره العميق على الحوادث اللاحقة في الفترة ذات الصلة ببحثنا. ولا نهدف في هذا البحث تقديم دراسة وافية عن وقائع تلك السنوات، لأنّ ذلك يتطلب الرجوع الى المصادر الخاصة بالموضوع.

أما ما يتعلّق من هذا الأمر بدولة إيران خلال تلك الحقبة، أي أواخر عهد ناصر الدين شاه القاجاري، فمن المعلوم أن دولتَي إيران وآل عثمان كانتا تقيمان علاقات وطيدة فيما بينهما قبل تأسيس الدولة الصفوية في إيران. وبطبيعة الحال، فإنّ إيران كانت

* أستاذ تاريخ في جامعة طهران.

ترى ان الإطلاع على ما يجري في الأراضي الخاضعة للسيطرة العثمانية، أمر ضروري. وبصرف النظر عن هذا، فقد كانت تعيش مجموعة كبيرة من الشيعة في جبل عامل بلبنان، وكان قسم من هؤلاء الشيعة من علماء الدين الكبار قد تبوّأوا مكانةً علميّة ودينية مرموقة في إيران. فمن الطبيعي أيضاً أن تسعى إيران للإطلاع على نقاط ضعف الدولة العثمانية في لبنان وسوريا. وإن متابعة القضية الدرزية من قِبَل سفارة إيران في اسطنبول في ذلك الوقت، تدلّ على الأهمية التي كانت إيران توليها لهذه القضية. كان سفير إيران آنذاك هو الميرزا أسد الله خان ناظم الدولة الذي تولّى مهماتٍ خاصة لإيران في بطرسبورغ وتفليس، ونال درجة سفير مفوّض لإيران في بطرسبورغ[1]. وقد اصبح أسد الله خان سفيراً لإيران في اسطنبول منذ العام ١٣٠٨ هـ / ١٨٩٠ م إثر انتهاء مُهمّة الشيخ محسن خان مشير الدولة في العام نفسه، وبقي في هذا المنصب حتى وفاة ناصر الدين شاه في سنة ١٣١٣هـ / ١٨٩٦م.

ولا نعلم بالضبط منذ متى بدأ إهتمام المسؤولين في إيران بالقضية الدرزية في لبنان، إلاّ أن هذه التقارير بدأت تصل تباعاً إلى إيران منذ شهر ذي الحجة ١٣١١هـ/ حزيران ١٨٩٤م، واستمرّت بالوصول حتى ربيع الثاني ١٣١٤هـ / أيلول ١٨٩٦ م.

أول ما يُلفِت النظر في هذه التقارير، التدخل الأجنبي في إذكاء نار الفتنة بين الطوائف اللبنانية. وبطبيعة الحال، فإنّ الدولة العثمانية، ونظراً للعداء القديم بينها وبين المماليك، لم تكن تطيق وجود الشركس كبقايا للمماليك، لذلك كانت تحاول تحريك الدروز أعداء المماليك التقليديين ضدهم. ويرى الدكتور فيليب حتّي أن الدول الأجنبية كفرنسا وبريطانيا وروسيا، كما الدولة العثمانية، كان لها يدٌ في إضرام نار العداوات بين الدروز والمسيحيين. وقد جاء في إحدى الوثائق: "ما يزال [الدروز] غير موافقين على التنظيمات، ويُقال إنّ الإنكليز يؤيّدون الدروز في مقابل تأييد فرنسا لأهالي جبل لبنان،

---

(١) حول ناظم الدولة، أنظر: محمد علي بامداد، **شرح حال رجال إيران**، طهران، ١٣٥٧ ش، ١/١١٦-١١٧. وتجدر الإشارة إلى أن الوثائق المذكورة أُعدّت من قبل قنصل إيران في اسطنبول آنذاك الميرزا علي أكبرخان مكرّم السلطنة، ويلاحظ ختمه على كثير منها.

بينما تغض الدولة العثمانية نظرها عن الأوضاع. وكأن الإنجليز حُماة الدروز (الملف ١/ الوثيقة ٣٧٥ في ١٩ ذي الحجة ١٣١١هـ / ٢٤ حزيران ١٨٩٤ م).

كما ورد في وثيقة ثانية، فيما يتعلّق بسياسة الإنجليز في مواجهة دولة كفرنسا التي كان لها تأثير كبير على مسيحيي لبنان:

"في مواجه سياسة فرنسا التي تقوم بدعم مسيحيي جبل لبنان حيث كانت قد استحصلت لهم قبل ثلاثين عاماً على امتيازات من الدولة العثمانية، يحاول الانجليز بدورهم اتخاذ سياسة مشابهة تجاه جبل الدروز المتصل بجبل لبنان، ويطالبون السلطة العثمانية بمراعاة الدروز، أو منحهم إمتيازات كتلك التي استحصلتها فرنسا لسكان جبل لبنان. ومن أجل أن لا يقوم الدروز بتمرّدٍ يطالبون فيه بامتيازات مماثلة لتلك التي تحققت في جبل لبنان، يُصدر العثمانيون دائماً أوامر بضرورة مراعاة الدروز" (الملف ١، الوثيقة ٢٩٦ في ٧ ربيع الثاني ١٣١٢ هـ...).

كان الإنجليز يحاولون إثبات عجز العثمانيين في إدارة المناطق التي تحت سيطرتهم، كما يُلاحظ التدخل الانجليزي في الاضطرابات التي قام بها الأرمن في اسطنبول: تقول الوثيقة: "يستفاد مما يشاع أن الانجليز كانوا يريدون إثارة هذه الاضطرابات في اسطنبول، لكي يُظهروا لسائر الدول بأن الأمن غير مستتب في البلاد العثمانية، فحين تكون العاصمة على هذا الشكل، ترى كيف سيكون الحال في المدن الأخرى" (الملف ١/ الوثيقة ٢٤٧ المؤرخة حوالى ١٣١٢ هـ). ويحاول الانجليز وحلفاؤهم الأميركان أن يقلّلوا من دَور الانجليز في هذه الحوادث أو أن ينكروه: يقول أسد الله خان:

"قَدِمَ القنصل الأميركي الذي تولّى مهام عمله قبل عدة أشهر من قِبَل الانجليز، لزيارتي وقال: رغم ما يدّعيه العثمانيون من أن الاضطرابات في المناطق الدرزية يقف خلفها الانجليز، إلاّ أن ذلك محض خيال، ومجرد كلام. فهم عاجزون عن إدارة الدولة، وإلاّ ما معنى أن يُعيَّن في كل يوم صدر أعظم جديد؟!" (الملف ١/ الوثيقة ٥٣ المؤرخة حوالى ١٣١٣هـ).

ولكنّ الساسة العثمانيين كانوا على علم بالعلاقة بين عصيان الدروز والنزاع بين

الطوائف وتَذكرُ إحدى الوثائق:

"منذ عدة أعوام والدروز المقيمون في جبل حوران يرفعون راية العصيان دائماً ولا يطيعون الدولة... وقد ثاروا هذه السنة ثورة عارمة، أحرقوا فيها عدة قرى لطوائف أخرى، كما أحرقوا الناس أيضاً. وكانت الدولة تتعامل معهم برفق، ذلك أنّها تعلم أن لديهم اتصالات وعلاقات مع الإنجليز..." (الملف ١/ الوثيقة ٢٣٩ المؤرخة في ذي الحجة ١٣١٣هـ / ١٨ أيار ١٨٩٦م).

وبطبيعة الحال، أدّت هذه التطورات إلى النيل من هيبة الدولة العثمانية حيث أخذ الأهالي يحتجّون علناً، ونقرأ في الوثيقة رقم ٢٩٦:

"إن الأهالي بدأوا يحتجّون ويعلنون على رؤوس الأشهاد بأنه ما دامت الحكومة غير قادرة على حماية أموالنا وحياتنا، فكيف يحقّ لها أن تطالبنا بدفع الضرائب. والخلاصة أن والي باشا متحيّر لا يدري ماذا يفعل وأن الحكومة (العثمانية) ترى التعامل بمداراة مع هذا الوضع..." (الملف ١ / الوثيقة ٢٩٦ / ٧ ربيع الثاني ١٣١٢ هـ).

كما نلاحظ في وثيقة أخرى سياسة الإنجليز المليئة بالمكائد والحِيَل. تقول الوثيقة:

"إنّ دسائس وحيل الانجليز تفعل فعلها في كل مكان، وعندما كانت الحكومة العثمانية تفكّر بقمع الدروز كان السفير البريطاني يحاول إقناع الحكومة العثمانية بأن الدروز في نواحي سوريا طائفة شجاعة لا ينبغي سحقها، بل يجب الاحتفاظ بهم كاحتياطي للإستفادة منهم [عند الضرورة]، فإذا قرّرت فرنسا التحرّك باتجاه سوريا ينبري الدروز للردّ عليها" (الملف ١ / الوثيقة ١٠٨ / ١٧ رمضان ١٣١٣ هـ).

ومن الشخصيات الدرزية الهامّة التي ورد اسمها مراراً في هذه الوثائق، إسم شبلي بيك رئيس الطائفة الدرزية حينذاك. وقد عيّنته الحكومة العثمانية في ١٣١٢ هـ بمنصب قائمقام الدروز لكي تتجنب حدوث الاضطرابات. يقول ميرزا اسد ا لله خان:

"التقيتُ قبل يومَين بجناب والي باشا وسألتُه عن أوضاع الدروز، فأجاب: في هذه الأوقات قُتل أحد مشايخ الدروز في إحدى قرى حوران فتجمّع حوالي ألفين من فرسان الدروز وهاجموا القرى المسيحية والاسلامية وقاموا بنهب بعض المواشي وكانوا ينوون

مهاجمة كافة القرى في حوران والشام وقَتْل من فيها، فاستدعيتُ متصرف حوران وأوفدته إلى شيوخهم ليخبرهم بأن هذا آخر إنذار لكم ويشهد ا لله إذا لم تقوموا بإعادة الأموال المسروقة فسوف أرسِل قوة عسكرية كافية لتدمير جبل الدروز عن بكرة أبيه وحينها لن أقبل أبداً أيّ تضرّع أو التماس... فقاموا بإرسال عروض الحال مقدّمين فروض الطاعة... وعندما رأيت هذا الموقف قمت بتعيين أحد شيوخهم المعتمدين المدعو شبلي قائمقاماً على جبل الدروز وأمرتُ بتعيين عدد من المدراء الدروز ليقوموا بإدارة شؤونهم بأنفسهم... وقد وجدتُ نفسي مضطراً لإتخاذ هذا الإجراء وهم قد سُرّوا لذلك ونحن شعرنا بالإرتياح... إنهم يعيدون الأموال المسروقة تباعاً..." (الملف ١ / الوثيقة ١٥٩ / ١٤ ربيع الثاني ١٣١٢ هـ).

ولكن الأهالي في المنطقة حملوا هذا الأمر كدليل على ضعف الدولة العثمانية، لأنّها مضت قُدُماً في تلك الإجراءات حتى إنّها منحت شبلي بيك وسام "الدرجة الثالثة". أنظر (الملف ١/ الوثيقة ٢٢/٩٠ ربيع الثاني ١٣١٢ هـ). بعد ذلك استتبّ الوضع وحاول الدروز التعاون مع الدولة العثمانية. يقول ميرزا أسد ا لله خان: "كان أهالي جبل الدروز يدفعون ثلاثة آلاف ليرة عن كافة الضرائب الديوانية، ويبدو أن شبلي بيك قد قال بأنه سيزيد الضرائب إلى ٢٠ أو ٣٠ ألف ليرة" (الملف ١/ الوثيقة ١٦٤/ ٢٨ ربيع الثاني ١٣١٢هـ).

كانت الدولة العثمانية بانتظار تسليم الدروز لأسلحتهم، ويبدو أنها حدّدت مهلة ثلاثة أيام لذلك، وقد أعرب الدروز عن موافقتهم، إلاّ أنهم لم يكونوا مستعدّين لتسليم السلاح (الملف ١ / الوثيقة ٢٦٣ / ١٤ رجب ١٣١٢ هـ).

وفي أثناء ذلك، سافر شبلي بيك إلى الشام لمقابلة الوالي، وحسب ما جاء في إحدى الوثائق، فقد تمّ استقباله باحترام في الشام. إلاّ أنّ الدروز كانوا منزعجين بسبب تقرّب شبلي بيك للدولة العثمانية، إذ قالوا له: "عندما تسافر إلى الشام، وبعد عودتك، لن نقبل بك قائمقاماً وحاكماً لأنّك أذعنت للدولة لتمشية أمورك الخاصة وستجبرنا على القيام بتكاليف شاقة لن نقبل بها" (الملف ١ / الوثيقة ١٦٣ / ٧ شعبان ١٣١٢ هـ).

ومن مقارنة الوثائق الموجودة يظهر أن سياسة الدولة العثمانية كانت قائمة على ترسيخ حالة عدم الاستقرار بين الدروز حيث يصرّح أسر ا لله خان: "يبدو أن والي بيروت

يرى في اتحاد واتفاق الدروز عملاً منافياً لمصلحة الدولة العثمانية... والآن حيث دَبّ الاختلاف والفرقة بين الدروز وتخاصموا مع شبلي بيك، فإن ذلك أجدى للحكومة من أن يتفقوا فيما بينهم..." (الملف ١ / الوثيقة ٢٦١ / ١٢ رمضان ١٣١٢ هـ).

وبعد فترة قصيرة استشرى النزاع بين الدروز والأكراد والشركس، وكانت قرية مجدل مسرحاً لأعمال العنف حيث قُتِلَ العديد من الجانبين (الملف ١ / الوثيقة ٢٨٧ / ٢١ جمادي الثاني ١٣١٣ هـ).

وبعد عدد من المصادمات التي دارت بين عساكر العثمانيين وجماعة الدروز، قام شبلي بيك الذي كان حتى ذلك الوقت قائمقام الطائفة، قام بتسليم نفسه مع عائلته وأودع أموالاً وطلب مهلة ثلاثة أيام للتباحث مع مشايخ الدروز. وحسب ما ترويه إحدى الوثائق، فإن مساعي شبلي بيك أثمرت عن نتائج طيّبة، "إذ عاد الدروز تدريجاً إلى أماكن سكناهم وقاموا بتسليم بعض الأسلحة ويُقال بأنهم وافقوا على دفع مبلغ قدره خمسة وثلاثين ألف ليرة..." (الملف ١ / الوثيقة ١٤٩ / ١٣ شعبان ١٣١٣ هـ). ومع أن "شبلي بيك قدّم خدمات كبيرة لعساكر السلطنة، إلا أنه عُزِلَ من منصبه إذ يبدو أنه كان على الظاهر يقوم بخدمة الدولة وفي الباطن يسعى لتحريك الآخرين..." (الملف ١ / الوثيقة ١٦١ / ٢٧ شعبان ١٣١٣هـ).

وفي النهاية، تمّ اعتقال شبلي بيك مع عدد من أنصاره وحُبِسَ في إحدى قلاع الشام حتى "وصلت تعليمات من اسطنبول تقضي بنفيه مع أهله وعائلته إلى جزيرة رودس" (الملف ١ / الوثيقة ٩٩ / ٢٤ ذي الحجة ١٣١٣ هـ).

إنّ المشاكل التي كانت تواجهها الدولة العثمانية كانت أكبر من أن تسمح لها بتنفيذ سياساتها. وتتحدث إحدى الوثائق عن الأموال التي كانت ترسلها الحكومة من اسطنبول لتغطية النفقات ولكنّها لم تكن كافية. ووردت في بعض الوثائق الأخرى أخبار بعض المناوشات بين عساكر السلطنة والدروز. وفي آخر وثيقة نرى إحصاءات تتضمن مساحات الأراضي ونفوس الدروز (الملف ١ / الوثيقة ٢١٤ / ١٢ ربيع الثاني ١٣١٤هـ).

في ختام هذه الجولة بين الوثائق الفارسية الخاصة بتلك الدورة، أود أن أعلن بأني أنوي القيام بنشر مجموعة الوثائق الآنفة الذكر والموجودة حالياً في مركز التوثيق بمعهد الدراسات السياسيّة والدولية، آملاً أن يستفيد منها الباحثون والمؤرخون المتخصّصون في هذه الحقبة المضطربة من تاريخ لبنان.

* * *

المصادر والمراجع

١ – حنا أبي راشد، **جبل الدروز**، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦١ م.

٢ – فيليب حتي، **تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين**، ترجمة كمال اليازجي، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٣م.

٣ – مجموعة الوثائق الموجودة في الملف رقم ١ في مركز التوثيق في معهد الدراسات السياسيّة التابع لوزارة الشؤون الخارجية بالجمهورية الاسلامية الايرانية.

الإمتيازات والخمور في طرابلس
بين بربر آغا والقناصل

د. قاسم الصمد*

التعريف بالامتيازات ومضمونها

إنّ الامتيازات التي وصفت بالأجنبيّة هي مجموع أشكال وأنواع التسهيلات والاعفاءات والمنح والحمايات التي أنعمت بها الدولة العثمانية، ممثّلةً بالسلطان، على رعايا الدول الأجنبية، الأوروبية تحديداً، الذين يؤمّون مرافئ ومناطق الدولة، سواء للحج والزيارة أو للاكتشاف والإقامة والتجسّس... والتجارة.

وقد تدرّجت إنعامات السلاطين من: التسهيلات التجارية وحماية الرعايا بداية، يوم كانت دولتهم قادرة على السيطرة والتعامل من موقع القوة مع الدول الأوروبيّة، فجاءت الاتفاقيات واشية بتحالف بين سلطان عثمانيّ قويّ وملك فرنسيّ ضعيف، وبتعطّف السلطان وتنازله عن بعض حقوقه داخل أراضي سلطنته للرعايا الفرنسيّين والأوروبيين مثل حق الاتصال بالموانئ العثمانية والإرساء والمتاجرة والتموّن فيها، على أن تكون سفنهم ومتاجرهم تستظلّ العلم الفرنسي[1]، لتصل تلك التسهيلات في النهاية، في فترة انحطاط الدولة العثمانية، إلى محاولات فرنسية لتوسيع رقعة التدخّل في شؤون الرعايا المسيحيّين في السلطنة العثمانية، عبر نقل الحماية الفرنسيّة من المسيحيّين الغربيّين إلى

---

* أستاذ في الجامعة اللبنانية، كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة، الفرع الثالث، قسم التاريخ.

(١) يُراجع بهذا الخصوص: إميل خوري وعادل إسماعيل في كتاب: **السياسة الدولية في الشرق العربي**، من ص ٦ حتى ص ٩، ومسعود ضاهر في كتابه: **الجذور التاريخية للمسألة الطائفيّة اللبنانية**، ص ٣٢٩ وما بعدها.

المسيحيّين المشرقيّين العثمانيّين أيضاً، المرتبطين بالبابويّة، وكذلك محاولات معظم الدول الأوروبيّة للحصول على ما حصلت عليه حكومات الدولة الفرنسيّة[١].

أطوار وتجاوزات

إذا كان صحيحاً أنّ الامتيازات التي كانت تعطيها دولة ما لرعايا دولة أخرى تعود إلى فترات قديمة سابقة على وجود الدولة العثمانيّة، حتى باتت تقاليد تطبّقها الامبراطوريات المشرقيّة في علاقاتها السياسيّة والتجاريّة، ومنها الأمبراطورية البيزنطية مع الجمهوريات الإيطاليّة وسلاطين المماليك في مصر مع مختلف دول وممالك أوروبا.

وإذا كان صحيحاً أيضاً أن السيادة ضمن حدود الدولة كانت لها في القرون الوسطى وما تلاها مفاهيم تختلف عن مفاهيمها الحاليّة، وخاصة ما كان منها يتعلّق بالقانون الشخصي، حيث كان الإنسان، وحتى نهاية القرن الثامن عشر، يحمل قوانين الدولة التي ينتمي إليها حيث ذهب أو أقام، ويحظى باعتراف واحترام سلطات الدول الأجنبية من خلال منح ممثلي بلده حق رعاية مواطنيهم وحمايتهم في أموالهم وأرواحهم وتطبيق قوانين بلادهم عليهم[٢].

إذا كان كلّ ذلك صحيحاً، فإنّ الصحيح أيضاً هو أن الامتيازات، التي تمتع بها قناصل ورعايا الدول الأوروبية داخل أراضي الدولة العثمانية، عرفت تطوّرات وتجاوزات كثيرة ترافقت وتدرّجت وتائرها صعوداً مع تدهور أوضاع الدولة هذه من مرحلة القوة والتوسّع، إلى فترات الضعف والتراخي، وصولاً إلى مهاوي الانحطاط وانعدام القدرة على التحكم بتلك التطوّرات وجبه التجاوزات التي كثيراً ما أبداها وجاهر بها كلٌّ من القناصل

---

(١) Adel ISMAIL, *Documents diplomatiques et consulaires*, introduction du tome I, pp. 20, 21, 22.
ومسعود ضاهر، المرجع المذكور، ص ٣٣٣.

(٢) خوري واسماعيل، المرجع المذكور، ص ١١-١٢.

ورعايا الدول الأوروبية ورعايا السلطان المشمولين عرفاً بحماية قناصل الدول. يؤكّد ذلك جملة أمور ومعطيات نورد أهمّها:

أولاً، مع أن فرنسا كانت أولى الدول الأوروبية التي حصلت على امتيازات لرعاياها داخل أراضي الدولة العثمانية بعد قليل من السيطرة العثمانية على البلدان والأقطار العربية عام ١٥١٦، جاء ذلك في الاتفاقية المعقودة عام ١٥٣٥ بين سليمان القانوني وفرنسوا الأول، فإنّ بقية الدول الأوروبية ما لبثت أن عقدت اتفاقيات مماثلةً مع السلطان العثماني بدءاً من انكلترا عام ١٥٨٣ وتلتها كل من هولندا، جنوى، روسيا، بروسيا، النمسا والسويد...

ثانياً، إنّ السبب الأساسي والهدف الأهم للامتيازات كانا دائماً الحرص على تطوير التجارة وحرية حركة الرساميل في مناطق السلطنة العثمانية، ولو أدى هذا الحرص إلى الخروج عن المناخ الأوروبي المشبع بالكره للعثمانيين المسلمين، وإلى رفض طلبات البابوية التي سعت لضمّ فرنسا إلى أسرة الدول المسيحيّة في حرب صليبيّة تهيؤها ضد العثمانيين، فيجيب هنري الرابع مندوب البابا عام ١٦٠٨:

"... ليس من مصلحتي أن أقرّر هذا البعد (عن الأتراك) وأقطع علاقات الصداقة مع السلطان إرضاءً للآخرين ومساعدةً لهم في التوسع، كما أني لست مستعداً للمجازفة بمصالح أربعين ألفاً من الفرنسيين المتاجرين في الشرق..."[١].

كما أنّ غرفة تجارة مرسيليا كانت الساعية إلى تكتيل القوى السياسية والتجارية الفرنسية عام ١٦٦٤ لمطالبة الوزير كولبير بالتدخل لدى العاهل الفرنسي ودفعه إلى التراجع عن سياسته الداعمة للبابوية باسم "الملك الأوروبي المسيحي جداً"، لأنّ تجارة الفرنسيين داخل السلطنة العثمانيّة تعرّضت لمضايقة شديدة[٢]، كذلك يحذر قنصل فرنسا

---

(١) خوري واسماعيل، المرجع نفسه، ص ١٤.

(٢) ISMAIL, *Documents*..., T.1, p. 22.

في مدينة صيدا حكومته عام ١٦٧٠، وللسبب نفسه، "أن الأمّة الفرنسيّة أقلّ الأمم احتراماً من رعايا السلطنة العثمانيّة وأقلّها احتراماً من جانب الأمم الأوروبية الأخرى"[1].

ثالثاً، إنّ استجابة السلاطين العثمانيين، في فترة قوة السلطنة، لسعي وطلب ملوك أوروبا التحالف والتقرّب منهم ومنحهم الامتيازات لرعاياهم، كانت محاولة سياسيّة ذكيّة لإفهام ملوك أوروبا المسيحيين أن صداقته مفيدة وأنّ مَن يتقرب منه يلقى خيراً ويجني منافع وامتيازات كثيرة، مما دفع بعض المؤرخين إلى اعتبار ذلك قلباً للتوازن الأوروبي القديم رأساً على عقب، ودخولاً للدولة العثمانية المحافل الدولية، فأصبح لها كلمتها المسموعة ورأيها المحترم في استقرار الأوضاع الأوروبية أو تغييرها[2]، كما يرى البعض الآخر أن توسيع قاعدة الامتيازات لم يخلُ من نتائج عمليّة لمصلحة السلطنة، "إذ كان العثمانيّون يهدفون لإضعاف الجبهة الأوروبية المناوئة لهم، وذلك بتحييد قوى عسكرية كبيرة والتلويح بامتيازات لقوى أخرى كي تبقى خارج إطار الصراع"[3].

إنّ المحاولات العثمانيّة هذه، وإن كانت قد آتت أكلها إبان حكم السلاطين الأقوياء، فأحدثت الانشقاق في صفوف الدول الأوروبية وأبعدت خطر بعضها وأمِنت مؤامرات واعتداءات وعداوة البعض الآخر، إلاّ أن دخول السلطنة وانزلاقها إلى مرحلة الضعف فمرحلة الانحطاط سعّرا شراسة الدول الأوروبية في محاولاتها لتوسيع نشاطها التجاري والسياسي والمخابراتي أولاً، وللتحكم في أمور الدولة العثمانية السياسية والإدارية والمالية والتعليمية ثانياً، ولزيادة أنواع وأنماط تدخّلها وتأثيرها في النسيج الاجتماعي المتنوع والمتميّز للدولة العثمانية ثالثاً، كل ذلك يسمح بالقول إنّ الامتيازات التي بدأت محاولات عثمانية لإضعاف جبهة الدول الأوروبية وبعث الحركة والنشاط في موانئ السلطنة، انتهت إلى أن الامتيازات عينها أضحت العامل الأساسي في تفتيت السلطنة وفي زيادة مشاريع الدول الأوروبيّة لاقتسام أجزائها والسيطرة على أسواقها واستغلال ثرواتها.

(١) ISMAIL, *Documents....*, T.1, p. 23.

(٢) خوري واسماعيل، المرجع نفسه، ص ٧.

(٣) مسعود ضاهر، المرجع نفسه، ص ٣٣٢.

رابعاً، لقد بات من نافل القول إنّ الامتيازات قد بدأت على شكل تسهيلات تجارية وإعفاءات جمركية وضريبية، بحيث أن ما ورد في اتفاقية سليمان - فرنسوا عام ١٥٣٥ وفي غيرها من الاتفاقيات لم يكن يتضمن امتيازات حقوقيّة للرعايا الأجانب على رعايا السلطان، كما لم يكن يتضمّن امتيازات أخرى تشمل رعايا السلطان المسيحيين[1].

إلاّ أنه ومنذ مطلع القرن السابع عشر، أصبحت الاتفاقيات تنص على اعتراف عثماني لملك فرنسا بحق حماية المسيحيين الكاثوليك من رعايا ممالك أوروبا في الشرق، وبأن يكون لرعايا ملك فرنسا ورعايا أصدقائه وحلفائه أن يزوروا الأماكن المقدسة في فلسطين بكل حرية، ولرجال الدين المقيمين فيها و"في أماكن أخرى من الأراضي الواقعة تحت سلطاننا لخدمة الكنائس القائمة فيها... وبأن يلقوا في كل مكان يحلّون فيه استقبالاً حسناً وحماية ومساعدة"[2].

كذلك ثابرت اتفاقيات ١٦٠٤، ١٦٧٣، ١٧٤٠... على الاعتراف للرعايا الفرنسيين أو الأجانب التابعين لهم بحل خلافاتهم دون تدخل من جانب السلطات العثمانية، ثم أكمل الفرنسيون تباعاً توسيع رقعة التدخل في شؤون الرعايا المسيحيين في السلطنة باعتبار ملك فرنسا "الصديق الدائم والحميم" للسلطنة، في حين أن سائر الاتفاقيات مع بقية الدول الأوروبية ارتبطت تحديداً برعايا الدولة الموقعة للإتفاقية دون سواها[3].

غير أن معاهدة كوجوك قينارجة، المعقودة عام ١٧٧٤ بين عبد الحميد الأول وكاترين الثانية، شكّلت منعطفاً خطيراً في نمط العلاقات بين الدولة العثمانية والدول الأوروبية، ليس فقط لأنّ السلطان اعترف باستقلال شبه جزيرة القرم وبصارابيا وكوبان وبحرية الملاحة للروس في البحر الأسود، وليس لأنّه تعهد بضمان سلامة الحجّاج الروس

(١) مسعود ضاهر، المرجع نفسه، ص ٣٣٢.

(٢) من المعاهدة بين فرنسا والسلطان أحمد الأول المعقودة عام ١٦٠٤. راجع: خوري واسماعيل، المرجع نفسه، ص ١٠-١١.

(٣) مسعود ضاهر، المرجع نفسه، ص ٣٣٥.

إلى القبر المقدس، بل لأنّه أقرّ بحق كاترين في حماية الأورثوذكس وكنائسهم في الأمبراطورية العثمانية، مما رفع روسيا إلى مستوى الدولة الأكثر رعايةً في السلطنة[1]، ثم أعقب ذلك اتفاقية عام ١٧٩٠ التي قدم العثمانيون فيها تنازلات كبيرة لبروسيا دفعت أحد الدبلوماسيين البروسيين في الآستانة إلى أن يكتب لأمبراطوره قائلاً: "لقد بات كل تركي هنا ذا ميول بروسية كاملة... ويمكن القول أن وزير الخارجية التركي بالذات أصبح طوع أناملي كعجينة طريّة"[2].

وما أن دخل عام ١٧٩٨، عام الحملة الفرنسية على الشرق، حتى كانت السلطنة قد وقعت اتفاقيات تتضمن امتيازات واسعة لكل من فرنسا، انكلترا، النمسا، الدانمارك، بروسيا، روسيا والسويد، وهي امتيازات شملت كافة المجالات من الملاحة والتجارة إلى حماية الأراضي المقدسة، إلى عمل المبشرين والإرساليات، إلى بناء الأديرة والكنائس وغيرها، مما يؤكّد أن الامتيازات كانت تساهم في تقويض ركائز السلطنة وتسير بها نحو التفكك والتجزئة[3].

خامساً، يقرّر بعض المؤرّخين أن الاتفاقيات الخاصة بالامتيازات كانت على الصعيد الطائفي - الديني من جانب واحد، بمعنى أنّها لم تكن تشمل المسلمين في أوروبا إذ لا وجود لهم على الأرض الفرنسيّة. وهكذا لم تتم الاتفاقيات على قدم المساواة بين الأتراك والفرنسيّين، بل شكّلت تنازلاً سياسياً لمصلحة طرف ضعيف يهبه السلطان القوي حقوقاً داخل سلطنته، وإنْ كانت حقوقاً إسميّة فقط، إذ يعود أمر البت بتحديدها والعمل بها إلى السلطان نفسه. وكان بمقدور هذا السلطان أن يرفض الاتفاقية ساعة يشاء أو يعدّلها ساعة يشاء، إذ لا حدود إطلاقاً لنفوذه في هذا المجال ولا يطلب من الملك الأوروبي غير "الصداقة"[4].

---

(١) خوري واسماعيل، المرجع نفسه، ص ٢٥.

(٢) ضاهر، المرجع نفسه، ص ٣٣٥، نقلاً عن: J. HAJJAR, *Le Christianisme en Orient*, p. 67.

(٣) ضاهر، المرجع نفسه، ص ٣٣٧.

(٤) ضاهر، المرجع نفسه، ص ٣٣٢.

إنّ هذا الكلام على وجاهته، وإن كان صائباً في شقّه الأول لجهة عدم المساواة بين الفريقين الموقّعَين ولجهة عدم النص على امتيازات لرعايا السلطان في دول أوروبا، إلاّ أن الشق الآخر منه يحتمل التساؤل والنقاش والنقض أيضاً.

فالقول بأن الحقوق التي تنازل عنها السلطان هي حقوق إسميّة فقط لأنّ السلطان يستطيع رفضها وتعديلها، فيه تعميم وحسن ظنّ كبيران لعدّة أسباب، منها:

١ - إنّ الحقوق التي يمنحها أو يتنازل عنها السلاطين والوعود التي يلتزمون بها في اتفاقيات ممهورة بتواقيعهم، لا يمكن اعتبارها إسميّة خصوصاً إذا كان السلطان قوياً مهاباً محترماً لوعوده من جهة، وإذا كان الملك الأوروبي، الحريص على مصالح دولته ومصالح رعاياه في اراضي السلطنة العثمانية، قد أمن جانب السلطان الذي لم يطلب منه غير "الصداقة"، فحرص هذا الملك على مراعاة موجباتها السياسيّة أو مظاهرها الدبلوماسيّة اللفظية من جهة أخرى.

٢ - إنّ ما تنازل عنه السلطان العثماني من حقوق أصبح حقاً معترفاً به في يد ملوك أوروبا لا يفرطون به ولا يتنازلون عنه، بل يسعون دائماً لتطويره وتوسيع مساربه وأشكاله.

فالمصادر لا تمدّ الباحث بأن السلاطين، وخاصة في مرحلتَي الضعف والانهيار، كان باستطاعتهم التراجع عمّا وقّعوا عليه أو استرداد ما تنازلوا عنه من حقوق طوعاً أو كرهاً، بل العكس هو الصحيح دائماً حيث تشهد الوقائع بأن وتيرة الامتيازات كانت تتجه صعوداً نحو زيادة أشكال التسهيلات والاعفاءات والحمايات حتى وإن لم يكن البعض منها، وهو كثير، منصوصاً عليه في الاتفاقيات، بل ما كان مفروضاً من قِبَل ملوك وحكومات أوروبا، على السلطان القبول به والتغاضي عنه، بوسائل شتّى: بالحرب حيناً وبالضغط الدبلوماسي ورشوة الحاشية ورجال البلاط أحياناً.

٣ - ليس من المؤكّد أن ما كان يمنحه السلاطين من امتيازات يتمّ الالتزام به حرفياً أو يُكتفى به في الواقع عند التنفيذ من قبل الولاة أو رجال الإدارة والقوى الأمنيّة في الولايات، نتيجة لضعف السلاطين وفوضى الانكشاريّة وفساد الإدارة وسوء الرقابة

والرشوة والتغاضي وسوء الفهم[١]، ممّا كان يحكم غالباً عمل الولاة وعلاقتهم بالقناصل والمرسلين والرحّالة والمبشّرين والمخبرين الذين كانوا يبرعون في التطاول على، والقفز فوق القوانين والتقاليد الشرقية وفي تفسير بنود الاتفاقيات لصالح أهداف ومصالح دُولهم في إضعاف الدولة العثمانية وتفكيك نظام الملل العثماني وتغريب أبناء الطوائف المسيحيّة المشرقيّة وليتنتها.

وإذا كان صحيحاً أن كثرة وتنوّع الامتيازات والاتفاقيات بين السلطنة و"حلفائها" الأوروبيين لم تكن تعني تطبيقها بحذافيرها لأنّ أمر التنفيذ كان مرهوناً بالولاة أنفسهم[٢]، إلاّ أنّ الوقائع تثبت أن السير في تنفيذ تلك الامتيازات وتجاوز نصوص تلك الاتفاقيات كانا ديدن القناصل وشغلَهم الشاغل، وأن ما كان يحاوله بعض الولاة والحكام في المدن والمقاطعات، من الوقوف في وجه التجاوزات وما لم تنصّ عليه الاتفاقيات أصلاً، وما يتنافى مع التقاليد السائدة والشعور العام، كان نادراً جداً لأنّ القدرات كانت ضعيفة، فسرعان ما يشتدّ الضغط على السلطان والولاة والحكّام والموظفين لتسهيل تطبيق ما نصّت وما لم تنصّ عليه تلك الاتفاقيات.

ولنا في مصطفى آغا بربر ورفضه عمليات إدخال الخمور إلى مدينة طرابلس، ثم إذعانه أخيراً لضغوط القناصل والمعتمدين من جهة وأوامر الوالي أو السلطان من جهة أخرى، خير مثال على ذلك واستثناءً نادراً يثبت قاعدة عجز السلطنة وأجهزتها واستفراس الدول الأوروبية في محاولاتها القضاء على مكامن قوة تلك السلطنة ووسائل مجابهتها.

مصطفى بربر وكيل آغاسي ينكاجريان

أ – الإنكشاري مصطفى بربر

إنّ قراءةً نقدية تفصيليّة لروايات بعض الباحثين، سواء المعاصر منهم أو المتأخر عن زمن بربر، حول أصل مصطفى بربر وعائلته بين محلّي وإنكشاري وحول تلقّبه ببربر

(١) ISMAIL, *Documents*..., Tome I, p. 25.

(٢) ضاهر، المرجع نفسه، ص ٣٣٦.

وطريقة دخوله وتدرّجه في وجاق الانكشارية، ثم حصوله على رتبة الآغويّة فمتسلّمية طرابلس، هذه القراءة تسمح لنا بإيضاح وبتصويب هذه الروايات على الشكل الآتي:

يُروي كل من نوفل نوفل في مخطوطه "كشف اللثام عن محيا الحكومة والأحكام" والياس صدقه في كراس بعنوان "تاريخ مصطفى بربر"، وجرجي ينى في كتابه "تاريخ سوريا"، والأب اغناطيوس الخوري في مؤلفه "مصطفى آغا بربر حاكم طرابلس واللاذقية"، أن مصطفى بربر ينتسب إلى أسرة "القرق" في طرابلس، وتحمل هذا الاسم أسرتان "أولاهما مسيحيّة من الملكيين الأرثوذكس والثانية هي الإسلامية التي أنجبت مصطفى بربر"[١]، وان لقب بربر حمله والده "حسن بربر"[٢] وشقيقه محمد بربر المشهور بِ"محمد عزرائيل""، وان والده توفي فقيراً عن ولديه القاصرين مما اضطر مصطفى للخدمة في مهنة "القاطرجي" (المكاري) وفي حراسة حقول الزيتون وضمانها لدى المشايخ والمقاطعجيين في الكورة والضنية، ثم دخل مقاتلاً في خدمة الأمير يوسف الشهابي وفي وجاق الانكشارية في طرابلس وفي عكا لدى واليها أحمد باشا الجزار[٣].

وقد حاول الزميل فاروق حبلص أن يربط بين صعود مصطفى بربر وبين حركات الانكشارية في طرابلس وبين تمرّده وتمرّدهم، وأن تصرفاته كانت مستوحاة من قادة الانكشارية في العاصمة اسطمبول وتصبّ في مصلحتهم باعتبار أن زعامته نشأت بينهم وتدعمت بهم واستمرت بالاعتماد عليهم، ثم زالت بزوالهم وإبطال تنظيمهم[٤].

(١) الأب اغناطيوس الخوري: **مصطفى آغا بربر حاكم طرابلس واللاذقية (١٧٦٧–١٨٣٤)**، منشورات جروس برس ودار الخليل، طرابلس ١٩٨٥، الطبعة الثانية، ص ٣٥.

(٢) يقول الأب اغناطيوس الخوري في كتابه المذكور، ص ٣٨، أنه اكتشف خطأً وقع فيه كل من نوفل نوفل والياس صدقة اللذين قالا ان اسم والد مصطفى بربر هو يوسف، معتمداً على صكوك ووثائق إطّلع عليها في إيعال بحوزة أحفاد مماليك مصطفى بربر.

(٣) الأب اغناطيوس الخوري، المرجع المذكور، ص ٣٥–٥٠، ويُراجع جرجي يني في كتاب: **تاريخ سوريا**، قدّم له مارون خوري، منشورات دار لحد خاطر، بيروت ١٩٨٦، ص ٣٢٩، ويُراجع أيضاً فاروق حبلص في بحث عن مصطفى بربر في **جريدة الحياة**، عدد ١٠٥٦٧ تاريخ ٩٢/١/١٢.

(٤) فاروق حبلص، المرجع المذكور؛.

إلاّ أن التدقيق في معنى كلمة "القرق"، التي تعني في اللغة التركية الرقم "اربعين"، وفي الغموض المحيط بوفاة والده وبنشأته ثم قبوله في وجاق الانكشارية وتدرجه في هذا السلك، حتى أنه تجرأ على الطلب من والي طرابلس والشام، عبدا لله باشا، أن يستحصل له من الصدر الأعظم على منصب "آغا الانكشارية" في طرابلس؛ إنّ كل ذلك يسمح بالقول ان مصطفى بن حسن بربر لا ينتسب إلى عائلة طرابلسيّة معروفة بل إلى أصل انكشاري استمدّته العائلة من إسم الكتيبة أو الأورطة أو الفرقة الأربعين في وجاق الإنكشارية المقيم في طرابلس.

ولما شبّ مصطفى، التائق إلى الغلبة والمتسلّح بمقدرته وفتوّته، أدرك أن وضعه الطبيعي هو في الانخراط في السلك الذي انتسب إليه والده وخدم فيه وتوفي عليه، فذهب يعرض خدماته لدى المتنفذين من الأمراء والمشايخ والولاة سواء في الكورة أو الضنية أو بيروت وعكا وطرابلس.

وقد لاحت لمصطفى الفرصة في السنة الأولى من القرن التاسع عشر، عندما اختلف زعيما الانكشارية ابراهيم سلطان ومصطفى الدلبة حول زعامة الوجاق والنفوذ في مدينة طرابلس، فيروي مسؤول القنصلية الفرنسية في طرابلس في تقرير مسهب له أن مصطفى بربر، الرجل الغامض كما مصطفى الدلبة، كان قد بدأ يظهر فعاليّته في الأحداث المذكورة، وأنه شكّل بطريقة سرية فرقة استطاع بواسطتها السيطرة على قلعة طرابلس مما أجبر كلاً من سلطان والدلبة على الفرار"[١].

ويتابع أوغست أندريا أن مصطفى بربر أراد أن يظهر للطرابلسيين تمتعه بالسلطة الشرعية فعمد، عن طريق المعتمد الانكليزي في طرابلس، إلى الرجاء من الكومودور سدني سميث أن يسعى له لدى الصدر الأعظم، لتأكيد جدارته، بتعيينه في منصب آغا الانكشارية ولم يكن الصدر الأعظم ليرفض طلب الانكليز الذين تأكدوا من ولاء مصطفى بربر لهم[٢].

---

(١) ISMAIL, *Documents...*, Tome 4, p. 354

(٢) *Ibid.*, p. 354.

وهكذا سرعان ما أرسل والي الشام وطرابلس عبدا لله باشا، في غرة رجب عام ١٢١٦ هـ-١٨٠١م بيورلدي إلى قاضي طرابلس ومفتيها ونقيب الأشراف فيها ومتسلمها علي بيك الأسعد وبقية العلماء والطلبة ووجوه البلدة وأعيانها وتجارها وطائفة الانكشارية يعلمهم فيه تنصيب مصطفى بربر "وكيل آغاسي ينكاجريان"، وأنه أرسل يعرض "لطرف الدولة العلية نصرها رب البرية لكي نجيب له الأغوية وإن شاء ا لله قريباً تأتي تحريرات الأغوية ونرسلها له.... ويكون فيما بين الأوجقلية كعادة أسلافه مرفوع المقام مسموع الكلام حسب قوانين الأوجاق وشروطه المعلومة..."[١].

ب – مصطفى بربر متسلّم طرابلس

إنّ المقدرة التي أبداها مصطفى بربر في تغلّبه على منافسيه، جاءت مترافقة مع الحالة المضطربة التي عاشتها طرابلس – البلدة – نتيجة الصراع على النفوذ بين زعماء الانكشارية وعلى تسلّم كل من المناصب الثلاثة: دزدار القلعة وقائد الحامية فيها، زعيم الانكشارية في المدينة، ومتسلمية (حاكمية) المدينة وهي المنصب الذي يلي في الأهمية مباشرة منصب والي الولاية.

وهكذا، وفي أشهر قلائل بين غرة رجب والعشر الأواخر من شوال عام ١٢١٦ هـ، تسنّى لمصطفى بربر أن يستفيد من خلوّ المسرح بعد فرار كل من إبراهيم سلطان ومصطفى الدلبة، ومن الدعم الذي يلقاه من مسؤولي المعتمديّة الانكليزيّة في طرابلس، ومن حاجة عبدا لله باشا العظم والي الشام وطرابلس إلى حفظ الوضع واستتباب الأمن فيها وإلى تأمين متطلبات قافلة الحج الشريف والجردة التي تتوجه عادةً إلى الحجاز في أوائل ذي القعدة، فاستطاع بربر نتيجة ذلك أن يستصدر بيورلدي من الوالي عبدا لله باشا، يوجه فيه منصب متسلمية طرابلس إلى بربر، وقد جاء رداً على إعلام شرعي و"عرضمحضر" تقدم بهما قاضي المدينة ومفتيها ونقيب الأشراف والعلماء والأعيان فيها: "... وأحاط علمنا بما أعرضتم بخصوص ما جرى بين ينكجريان آغاسي مصطفى آغا

---

(١) **سجل المحكمة الشرعية في طرابلس العائد لعام ١٢١٦ هـ/١٨٠١م**، ص ٤٧. أنظر صورة عنه في ملحق البحث.

وبين المتسلم السابق ابراهيم آغا سلطان وفرار ابراهيم آغا وأن مصطفى آغا حسن السيرة والسلوك معكم وصيانة البلدة وأداء الخدمات المطلوبة منكم إلى الجردة من قرش ومهمات وغيرها وأنكم متعهدون معه بذلك التعهد الشرعي فبناء على ذلك نصبنا متسلماً عليكم بطرابلس قدوة الأماجد والأعيان مصطفى آغا بربر زاده فتعرفون منصوباً من طرفنا متسلماً... وتكونوا أنتم وإياه يداً واحدة وحالاً واحداً من توريد القرش والمهمات المطلوبين من طرفكم إلى الجردة وتوردوها قبل بيوم لأن الوقت دارك وهذه خدامة لا تقاس بغيرها... ونخبر قدوة الأماجد والأعيان بربر زاده مصطفى آغا أننا نصبناك متسلماً بطرابلس الشام... ومرادنا منك راحة الرعايا والفقرا وصيانة ذوي العرض وحفظ البلدة وراحتها وتكون جميع أمورك طبق الشرع الشريف ولا يبدا أمور مغايرة لرضى ا الله تعالى ورضانا..."[١].

إنّ سعي مصطفى بربر للبقاء متسلماً على مدينة طرابلس طوال الثلث الأول من القرن التاسع عشر، ونجاحه منذ ١٨٠١ حتى ١٨٣٤ في ذلك معظم الأحيان، والصراعات التي خاضها ضد الطامعين والمنافسين الكثر بهذا المنصب، لم يكن ينسيه الاحتفاظ بموقعين هامّين شكّلا له دائماً مصدر قوّته في الاستمرار حاكماً بالرغم من تغيّر الولاة والسياسات، وفي الوقوف بوجه قناصل الدول الأجنبية في الكثير من المواقع، وفي معالجة عدة مواضيع حساسة؛ هذان الموقعان – المنصبان هما دزدار قلعة طرابلس وزعامة الانكشارية في المدينة.

ففي عام ١٨٠٨ مثلاً عرض عليه يوسف باشا الكنج والي الشام وطرابلس فكّ الحصار عن المدينة وإبقاءه متسلّماً عليها شرط تسليم القلعة، أجابه بربر آغا: "... ليس لي اعتراض على الوزير (الوالي) في الأحكام فيسلم مدينة طرابلس إلى أي كان وأنا أكون من أكبر الأعوان وإنما القلعة لا يمكن أن أسلمها ولا أخرج منها لأن بها حافظ حياتي..."[٢].

(١) **سجل المحكمة الشرعية في طرابلس رقم ٢٩ العائد لعام ١٢١٦ هـ**. أنظر صورة عنه في ملحق البحث.

(٢) يُراجع بحث الدكتور فاروق حبلص في **الحياة**، العدد المذكور سابقاً.

ويرى بعض الباحثين الذين أرخوا لبربر أن هروبه عام ١٨٢٦ إلى مصر كان بسبب صدور أوامر الدولة العثمانية بقطع رأسه، لكن البعض الآخر يرى أن لذلك سبباً هاماً آخر وهو أن الأمر بقطع رأس بربر كان قد صدر مراراً قبل ذلك كالذي حصل في أعوام١٨٠٢، ١٨٠٨ و١٨٢٥ بفرمانات سلطانية وبقي بربر بالرغم من ذلك قريباً من طرابلس: في جبيل أو الشويفات أو بيروت، إلا أن فراره عام ١٨٢٦ إلى مصر كان ليس فقط بسبب صدور أمر بقطع رأسه بل أيضاً بسبب إدراكه أن زعامته ومكمن قوّته الأساسي قد انتهيا بصدور قرار إلغاء تنظيم الجيش الإنكشاري من قبل السلطان محمود الثاني في تلك السنة، ومع أنه عاد إلى حاكمية طرابلس مع الحملة المصرية عام ١٨٣٢، فإنّه لم يستطع التأقلم مع الإدارة المصرية الجديدة حيث لم يعد من وجاق انكشاري ولا جيوش إقطاعية (مع إلغاء نظام الالتزام)، فاختلف مع ابراهيم بن محمد علي باشا الذي عزله عن متسلمية طرابلس في ٢٩ جمادى الأولى عام ١٢٤٩هـ/١٨٣٣م واضطر بَربر، بعدما وجد نفسه ضعيفاً في معقل زعامته طرابلس، إلى الإنزواء في قلعته التي بناها في إيعال حيث توفي بعدها بقليل[١].

بربرٌ وخمرٌ وقنصلُ

ربّما كان موضوع الخمر هو الأقل ذكراً وتداولاً في مصادر التاريخ العثماني المحلية منها والأجنبيّة، نظراً للحساسية المفرطة التي يتّصف بها، وللظروف التكوينية التي تحوط وتؤثر بالمجتمعات المؤلّفة للسلطنة العثمانية وتحكمها تقليداً وعادات وشرائع وقوانين، وللتجاور والاختلاط والتساكن بين الفئات والطوائف، وللتأثيرات والمسايرات والتجاوزات التي شهدتها وما تزال الكثير من المناطق والشعوب والمجتمعات الشرقية، وأخيراً ربما لقلة أو لعدم أهمية الحوادث التي جرت بسبب موضوع الخمور، فلم يتطرّق إليها أو يأبه لها الباحثون والمؤرّخون و... القناصل.

وبسبب من الندرة هذه، وبتأثير من المفاجأة التي يحدثها وقوف متسلم مدينة

(١) يُراجع نص البيورلدي القاضي بعزل مصطفى بربر في سجل المحكمة الشرعية في طرابلس رقم ٥٢، وفاروق حبلص في بحثه عن بربر في جريدة **الحياة** الرقم والتاريخ المذكورين.

طرابلس مصطفى آغا بربر في وجه كل من قنصل فرنسا والمعتمد البريطاني، اللذين كانا يمثّلان يومها الدولتين الأوفر قوة والأشد تأثيراً والأكثر حضوراً على الساحة الدولية وفي داخل مناطق ومدن الدولة العثمانية، فرنسا وبريطانيا، ورفضه تنفيذ أوامر سيده الوالي وتحصنه بموقف ديني مبدئي، ثم تراجعه أخيراً، لكل هذا وذلك كان اختيارنا وتركيزنا على موضوع إدخال الخمور إلى مدينة طرابلس وعلاقة ذلك بالامتيازات الأجنبية، خصوصاً وأن الاتفاقيات التي عقدت بين ملوك وحكومات أوروبا وبين السلاطين العثمانيين وبعض الحكام المماليك في مصر، والتي تضمنت بنود التسهيلات والحمايات والاعفاءات التي سميت بالامتيازات الأجنبية، لم تتضمن الإشارة إلى موضوع تجارة الخمور بل اكتفت بعبارات مثل: "إلا ما كان بيعه محرماً، السلع والبضائع غير المحرمة...".

أ – رواية القنصل الفرنسي

يكتب القنصل الفرنسي في طرابلس، شارل إدموند غيز، إلى وزير خارجيّته الدوق دي باسانو Duc de Bassano بتاريخ الثامن والعشرين من كانون الأول عام ١٨١٢ رسالة جاء فيها:

"إن المتسلم (مصطفى بربر) وضع في رأسه منع إدخال الخمور إلى طرابلس. غير أنني لم أكن أعتقد أن هذا الأمر يخصنا إلى درجة أنني كلفت بعض الفلاحين أن يأتوني بنصف كنتال من الخمر. إلاّ أن هؤلاء، وخوفاً من سوء معاملتهم وهم يعبرون بوابات المدينة، جاؤوا يخبرونني أن ما طلبته أبقوه في الخارج وهم بحاجة إلى إذن من بربر لأن لدى الحراس أمراً بإتلاف كل الخمور المحمولة إلى المدينة لكائن من كانت.

على الفور وجهت رسالة إلى قنصلنا في عكا ليستصدر لي من الوالي أمراً ما لبث بربر أن رفضه قائلاً بأنه مسلم وأنه لا يطيع سيده في هذا الموضوع.

في هذه الأثناء أقدم المسؤول الانكليزي، المستند إلى الصداقة التي أظهرها له بربر منذ سنين عديدة، على إدخال كمية من الخمر على عاتقه، تمّ احتجازها وسط المدينة، مع أن السيد كاتسفليس (ترجمان المكتب الانكليزي في طرابلس) حضر شخصياً لتدارك الأمر إلا أن هذا الخمر لقي نفس المصير الذي لقيه الخمر المخصص لنا.

أرسلت احتجاجي مجدداً إلى السيد بيلافوان Pillavoine لأن ما حصل للإنكليز لا يمكن أن يشكّل تعويضاً لي. فمن المعلوم أن بربر هو ضد الامتيازات. والفرنسيون في مدينة طرابلس لا يمكن أن يرضخوا لأمره، كما أن رؤساء الأديرة التابعين لنا جاؤوا يعرضون أنهم لا يستطيعون بعد الآن إكمال القداس بدون خمر (المناولة) إضافةً إلى أن الروم مجبرون على تأمينه ولو دفعوا ثقله ذهباً، وكل هذا لا يناسبنا إطلاقاً.

لقد عاد الإنكشاري من عكا بأمر محدد وزاجر من سليمان باشا ما جعل بربر ينسى أنه مسلم وأنه أقسم بعدم السماح بإدخال المشروبات إلى هذه المدينة لكائن من يكون، حيث اعتقد أنه يحكم وكأنه في إحدى مقاطعاته.

إنني أضع بين أيديكم هذه المعلومات، في الوقت الذي نتعامل فيه مع أناس يريدون الظهور بأنهم مسلمون مخلصون أمام شعب عرف ومنذ سنين عديدة كيف يكون وفياً لمبادئه"(١).

ب – رواية الأب اغناطيوس الخوري

يروي الأب اغناطيوس الخوري في مؤلّفه "مصطفى آغا بربر حاكم طرابلس واللاذقية ١٧٦٧-١٨٣٤" وفي نفس الموضوع ما يلي:

"إن قناصل الدول الغربية وتراجمتهم ورهبانهم المرسلين في طرابلس كانوا قد استحصلوا على فرمان سلطاني يجيز لهم استيراد الخمور إلى طرابلس لإنفاقها على مشروبهم الشخصي وحاجاتهم الخاصة. بيد أن حاكمنا بربر قد رأى أن يعترضهم فمنعهم عن استيراد الخمر في أي حال، خارجاً على الأوامر السلطانية، وضبط الخمور التي وردت، مانعاً استيراد غيرها. فاستغاث القناصل وسائر الإفرنج بملوكهم ودولهم. وهؤلاء اتفقوا كلهم على إيفاد ممثل لهم إلى السلطان يمثلهم جميعاً لديه. وبواسطته استحصلوا أمراً ثانياً حازماً يعيد إلى جاليات الإفرنج في طرابلس حريتهم اللازمة في كل أمورهم وأرسل

(١) ترجمة شبه حرفيّة لرسالة القنصل الفرنسي غيز إلى وزير خارجيّته الواردة في:
…MAIL, *Documents*..., Tome 4, pp. 363-364.

ذلك "الفرمان" الثاني، مكتوباً في ١١ جمادى الأولى ١٢٢٩ هـ (١٨١٣) إلى قاضي طرابلس الشرعي، مأموراً فيه بإبلاغه إلى بربر ليكفّ عن معارضة الإفرنج وتحديهم، ويرجع إليهم ما كان ضبطه عليهم من الخمور لحاجاتهم الشخصية فنزل بربر عند ذلك وانتهى الأمر"[1].

نقد الروايتين

إن القراءة النقدية لكلا الروايتين اللتين تناولتا الموضوع ذاته تسمح لنا بإبداء عدة ملاحظات منهجيذة بعضها في الشكل وأخرى في المضمون.

– في الشكل:

١ – إن رواية الأب اغناطيوس الخوري تجعل معالجة موضوع الخمور تنتهي بإصدار فرمان سلطاني ثان، لأن بربر رفض تنفيذ الأوامر الواردة في الفرمان الأول، بينما نجد أن رواية القنصل الفرنسي تحدد المعالجة على مستوى أمر ثانٍ من والي طرابلس وصيدا المقيم في عكا. ولا شكّ أن الفرق كبير وجوهري بين أوامر الوالي، الرئيس المباشر لمتسلم مدينة طرابلس، وبين الأوامر السلطانية الشاهانيّة.

٢ – في رواية الأب اغناطيوس تأخذ الأمور منحىً دراماتيكياً: إعتراض بربر، الخروج على الأوامر السلطانية، استغاثة القناصل والافرنج بالملوك والدول، إيفاد ممثّل للدول إلى السلطان،... في حين أن رواية القنصل الفرنسي لا تخرج عن إطار المعالجة الشخصية بينه وبين الوالي سليمان باشا دون اللجوء إلى اجتماعات أو إلى إثارة أزمة دوليّة.

٣ – يُستخلص من رواية الأب اغناطيوس أن مصطفى بربر ضبط كميات الخمر المستوردة محتفظاً بها مانعاً استيراد غيرها، وأن أوامر الفرمان الثاني تجبره على إرجاع "ما كان ضبطه عليهم من الخمور لحاجاتهم الشخصية"، بينما تفصح رواية القنصل الفرنسي

---

(١) الأب اغناطيوس الخوري، المرجع المذكور، ص ١٤١-١٤٢.

عن أن أوامر بربر إلى عماله وحرسه وانكشاريته قضت بإتلاف الخمس المستورد وبتحطيم الخوابي المملوءة به.

٤ – إن القنصل الفرنسي يحصر في تقريره – الرسالة استعمالات الخمر بالأمور الدينية وبأن المسيحيين من مختلف الطوائف في المدينة جاؤوه شاكين بأنهم لا يستطيعون إكمال القداس (المناولة) بدون خمر، فلا يظهر أمام رئيسه وزير الخارجية حاجته الشخصية وحاجة الرعايا الفرنسيين والأجانب إلى تلك الكميات من الخمور المستوردة، بينما الأب اغناطيوس يحدد في روايته سبب استيراد الخمور إلى طرابلس من قبل القناصل والتراجمة والرهبان المرسلين "لإنفاقها على مشروبهم الشخصي وحاجاتهم الخاصة"، ولا يأتي على ذكر الصلاة والمناولة لا من قريب ولا من بعيد.

٥ – يؤرخ القنصل رسالته في الثامن والعشرين من كانون الأول ديسمبر عن عام ١٨١٢ بينما يؤرخ الأب اغناطيوس الفرمان الثاني للسلطان بعام ١٨١٣، وهذا لا شك عائد إلى الخطأ في احتساب موافقة التقويم الهجري بالتقويم الميلادي.

– في المضمون

١ – في تعليق الأب اغناطيوس على الرواية يقرّر أن بربر "كان مسوقاً إليه بواجبه الديني لا السياسي... وأن بادرته هذه هي عين التقوى والإخلاص للدين..."[1]، في حين أن القنصل يسخر في رسالته من تديّن بربر وأن الأمر الثاني من الوالي جعل بربر ينسى أنه مسلم وأنه أقسم بعدم السماح بإدخال المشروبات إلى المدينة. علماً بأن الكلام الوارد في نصّ رواية القنصل عن لسان مصطفى بربر:

“Disant qu’il était turc et qu’il n’obéirait jamais à son maître sur ce point”.

إنْ هو، على الأرجح، إلا ترجمة سيّئة من قبل القنصل الفرنسي للحديث النبوي الشريف الذي استشهد به بربر لدعم موقفه في رفضه أمر الوالي، والذي ينص على أنه مسلم وأنه "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"؛ وهذا ما يسمح بالقول ان دافع بربر إلى

---

(١) الأب اغناطيوس الخوري، المرجع المذكور، ص ١٤٢.

فعل ما فعله هو تديّن ظاهر سواء في الممارسة، رفض إدخال الخمور، أو في الثقافة الدينية الأولية من خلال حفظه للأحاديث الشريفة، وهذا ما تؤكده السيرة الشخصية لبربر من خلال الروايات الشعبية والتي أطنب الأب اغناطيوس في سرد الكثير من فصولها في كتابه عن مصطفى بربر بين الصفحتين ٢٨٠ و٣٠٦، وما يؤكده كلام لخبير فرنسي مسؤول، أوغست أندريا، في تقرير مسهب عن أوضاع باشوية طرابلس، كتبه في نهاية أيار من نفس العام ١٨١٢، أي قبل سبعة أشهر من رسالة القنصل الفرنسي، وقد جاء في ذلك التقرير عن بربر أنه مسلم جيد أو هكذا يريد أن يظهر نفسه:

"Barbar est, ou veut paraître, bon musulman".

في سياق إظهار صورة بربر المؤمن المحسن لعبيده والموصي لهم بقسم كبير من تركته والعامل على رفع الكثير من أنواع الظلم والبلص عن الرعايا[١].

٢ – لم يأتِ الأب اغناطيوس في روايته للحدث على ذكر الامتيازات الأجنبية الممنوحة للقناصل وللرعايا الأجانب في طرابلس، مع أنه حصر مشكلة إدخال الخمر في الاستعمالات الشخصية للقناصل والتراجمة والرهبان وهم وسيلة الامتيازات ومنفذوها والحاملون رسالتها؛ أما القنصل الفرنسي غيز المعاصر للحدث والطرف الفاعل فيه، ومع أن تقريره يتعلق من أوله إلى آخره بموضوع إدخال الخمور إلى مدينة طرابلس وممانعة مصطفى بربر لذلك مورداً التفاصيل والأسماء والأرقام والتواريخ الخاصة بذلك، إلا أنه أورد جملةً مقتضبة ملتبسة منفصلة عن سياق الرسالة العام موضوعة بين نقطتين وكأنها جملة اعتراضية لا دخل لها بما قبلها ولا بما بعدها:

"D'ailleurs Barbar allait contre les capitulations"

من العلوم أن موقف بربر هو ضد الامتيازات.

فهل صحيح أن موقف بربر كان كذلك؟ وإذا كان صحيحاً نابعاً من دافع دينيّ محرِّم للخمر، هل كان باستطاعته ترجمة ذلك واقعاً وتنفيذاً باعتباره متسلماً لمدينة طرابلس صاحب الرأي الأول والفاعل الأقوى نظراً لغياب الوالي المقيم في عكا؟ أم أن القنصل

(١) ISMAIL, *Documents...*, Tome 4, pp. 363-364.

الفرنسي قال عبارته هذه لإظهار جدارته أمام وزير خارجيّته وصعوبة وأهمية الأمور التي يتصدّى لها في الشرق من ناحية ولتغطية موقفه غير المقنع لوزيره الذي لا بدّ أنه مستهجن فعلة القنصل في إصراره على إدخال كمية النصف كنتال من الخمور إلى المدينة والتي لا يمكن أن يقتنع بأنها مخصصة فقط للمناولة وإكمال القداس من ناحية أخرى؟

قبل الإجابة على مجمل هذه التساؤلات يجدر بنا الاطلاع على، والترسمل بمعطيين إثنين يتصفان بالقدر المطلوب من الموضوعية نظراً لورودهما في وثائق تاريخيّة معتبرة ومعوّل عليها ويجعلان الإجابة أو التأويل أو المعرفة أكثر واقعيّة وقرباً من الحقيقة التاريخيّة.

المعطى الأول هو عدد المسيحيين من روم وموارنة في مدينة طرابلس، وهم الذي احتج رهبانهم ورؤساؤهم على منع إدخال الخمور على ما يذكر القنصل الفرنسي غيز؛ فقد ورد في تقرير المسؤول الفرنسي أوغست اندريا أن عدد سكان مدينة طرابلس حتى أيار ١٨١٢ يمكن تقديره بأربعة عشر ألفاً ومايتَي نسمة منهم ألفان وسبعماية من الروم ومائتان من الموارنة[١]، فيكون عدد المسيحيين موضوع التقرير والذي يبرّر به القنصل غيز إصراره على إدخال كمية نصف كنتال من الخمور علاوة على ما أراد المعتمد البريطاني إدخاله، هو أقلّ من ثلاثة آلاف نسمة بين رجل وامرأة وطفل.

المعطى الثاني هو المتعلّق بما تنصّ عليه الاتفاقيات المعقودة بين الدولة العثمانية ودول أوروبا فيما خصّ موضوع المحرّمات الإسلاميّة والاتّجار بها، وهو ما يسمح لنا بتفسير بعض الأمور ومعرفة بعض الدوافع التي أملت أو سمحت لكل من مصطفى بربر والقنصل الفرنسي أن يتصرّف بمثل ما تصرّف به أو أن يتخذ من المواقف الحادة ما جعل الأمور تأخذ ذلك المنحى الاتهامي والدراماتيكي.

فقد جاء في الاتفاقية المعقودة بين السلطان العثماني سليمان القانوني وفرنسوا ملك فرنسا عام ١٥٣٦ في البند الثاني أنه يجوز لرعايا وتابعي الطرفين البيع والشراء والمبادلة في كافة السلع غير الممنوع الاتجار فيها[٢].

(١) ISMAIL, *Documents...*, Tome 4, p. 367.

(٢) أنظر نص الاتفاقية في: محمد فريد بك المحامي، **تاريخ الدولة العثمانية**، ص ٢٢٤.

وفي عام ١٦١٢، يقول محمد فريدريك المحامي: "تحصلت ولايات الفلمنك على امتيازات تجارية تضارع ما منحته كل من فرنسا وانكلترا وهم أي الفلمنك الذين أدخلوا في البلاد الاسلامية استعمال التبغ أي تدخين الدخان، فعارض المفتي في استعماله واصدر فتوى بمنعه فهاج الجند واشترك معهم بعض مستخدمي السراي السلطانية حتى اضطروه إلى إباحته"[(١)].

وفي المعاهدة التي عقدتها بريطانيا العظمى مع حاكم مصر محمد أبو الذهب في القاهرة في آذار عام ١٧٧٥ جاء في المادة الرابعة ما يلي:

"لتجار الأمتين أن يدخلوا إلى أراضي الفريقين ما يريدون من سلع وبضائع إلا ما كان بيعه محرماً. ولهم حق شراء ما يريدون من السلع والبضائع غير المحرّمة سواء أكان الشراء من المصنع أو من أي فرد، والتصرّف بالبضائع والسلع التي أدخلوها من الخارج..."[(٢)].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٧٤.

(٢) أنظر نص الاتفاقية في: خوري واسماعيل، المرجع المذكور، ص ٢٤١-٢٤٣.

لا بدّ لنا هنا من الإشارة إلى ما جاء في المادة أربعين من المعاهدة المعقودة بين السلطان محمود الأول والملك الفرنسي لويس الخامس عشر بتاريخ ٢٨ أيار ١٧٤٠ وفيها أنه يحق لقناصل فرنسا ولكل من يتبعهم من دينيين وتجار ومترجمين صنع الخمر في بيوتهم، كمايحق لهم استجلاب مؤونتهم الخاصة من الخارج دون أية مضايقة. وبالرغم من ذلك فإنّ تحصن القنصل إدموند غيز بهذا النص لا يقيم دليلاً كافياً لاتهامه بربر بالوقوف ضد الامتيازات الأجنبية لأن هذه الامتيازات لا تتضمن ولا تعني فقط موضوع السماح بصنع وإدخال الخمور ولأنّ القنصل لم يذكر سبباً واحداً آخر يخوّله اتهام بربر بذلك؛ فهو لا يورد أن بربر فرض ضريبةً أو مكساً جديداً على الفرنسيين أو يمنع تجارة أو سفينة أو يتعرّض للفرنسيين وأتباعهم في أمورهم الدينية أو التعليمية أو غيرها.

يُراجع نص المعاهدة بين محمود ولويس الخامس عشر في:

NORADOUNGHIAN, Gabriel, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman*, Tome 1, pp. 277-289.

بالعودة إلى تساؤلاتنا نقول إنّ مصطفى بربر، وإن كانت اسلاميّته جيدة في الظاهر أو في الباطن، وإن كان قد اتخذ ذلك الموقف المعاند لإدخال الخمور إلى المدينة التي يتولى حاكميّتها والمسؤولية في تنفيذ أحكام الشرع فيها، فإنّه من غير المنطقي أن نصدّق اتهام القنصل له بأنه ضد الامتيازات الأجنبية، وأن نخلط ما بين موقفه ضد تجارة أو إدخال الخمور أو معاقرتها وبين موضوع الامتيازات الواسع المتشعب المقرّر والموثق في معاهدات ممهورة بخاتم السلطان العثماني، وذلك لأسباب كثيرة، أهمّها:

أ – إن القنصل الفرنسي، شارل ادموند غيز، لم يدعم اتّهامه لبربر بوقائع وأسانيد، ولم يظهر لنا في تقريره المذكور ولا في تقاريره السابقة ولم يورد سبباً آخر يؤكّد اتهامه، فجاءت عبارته في جملة منفصلة معترضة Barbar allait contre les capitulations وكأنها وردت فقط لتدعم موقفه وتبرره أمام وزير خارجيّته بسبب إدخال تلك الكمية من الخمور إلى المدينة.

ب – إن مراسلات القناصل والمبعوثين الفرنسيين والوثائق المحلية العائدة لتلك الفترة في سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس، لا تمدّنا بوقائع تظهر موقف بربر المتهم به، خاصة بعد وفاة أحمد باشا الجزار المعروف بعدائه للفرنسيين، ومنذ أن استقرّ الوضع في ولايتَي صيدا وطرابلس لسليمان باشا العادل يرجح أن من أطلق عليه هذا اللقب هم رجال فرنسا ومرسلوها في اراضي الولايتين، نظراً لما اتخذه من مواقف مؤيدة للفرنسيين ولدعمه المعروف لعمل رجال فرنسا في بلاد المشرق. كذلك ورد في تقرير سابق عام ١٨٠٧ للسيد ألفونس غيز، المفوّض والقنصل الفرنسي في طرابلس، أنه في الوقت الذي كان أعداء فرنسا في المشرق يهدّدون مصالح وعلاقات فرنسا بالباب العالي، كان مصطفى بربر يتخذ تدابير معتبرة لصالح الفرنسيين[(١)].

ج – إن القول المطلق بأن مصطفى بربر هو ضد الامتيازات هو قول مشكوك فيه وغير مسؤول، لأنّ بربر وإن كان موقفه المضمر هو ضد الامتيازات فهو بالتأكيد ليس في الموقع والمستوى اللذين يؤهّلانه للتقرير في موضوع كبير يتّصف بهذه الأهمية المطلقة،

---

(١) ISMAIL, *Documents...*, Tome 4, p. 130.

والذي يتوقف على حسن أو سوء تنفيذه إيجابية العلاقات العثمانية – الأوروبية أو سلبيّتها. إنّ بربر لا يسعه، حيال هذا الموضوع الهام الذي يلحظ الاعفاءات والتسهيلات الضريبية والتجارية، سوى تنفيذ أوامر سيّده الوالي الذي لا يد له بدوره سوى العمل بمقتضى السياسة العامة للدولة العثمانية، وهي الحريصة بل المجبرة على الالتزام بما تمليه بنود الاتفاقيات المعقودة بين السلطان والدول الأوروبية.

د – لقد بات من نافل القول إنّ مستوى الضعف الذي بلغته الدولة العثمانية مع بداية القرن التاسع عشر كان ينمّ في المقلب الآخر عن قدرة متزايدة واستفراس الدول الأوروبية، رجال سياسة ودبلوماسية ومرسلين، في زيادة وسائل ضغطها وتخطّي بنود الامتيازات الممنوحة بموجب الاتفاقيات، فلم يعد، بطبيعة الحال في تلك الآونة وما بعدها، في قدرة رجال الإدارة والسياسة العثمانية، المخترقين بدورهم من قبل دول أوروبا والمشكوك بولائهم لدولتهم العثمانية، الوقوف في وجه القوى الأوروبية المتعدّدة الأوجه والأساليب والمستويات النازعة إلى زيادة وسائل تحكّمها بمقدرات وثروات وشعوب الدولة العثمانية.

حقيقة موقف بربر

إنّ مصطفى بربر، حاكم طرابلس ومتسلّمها، لم يكن يجهل أن الخمر يشكّل ضرورة قصوى لإتمام صلاة المسيحيين في المدينة وأن إدخاله هو مبرّر ومسموح به لهذا السبب بموجب الأعراف ومن منطلق إيمانه كمسلم بحق المسيحي في معتقده وفي ممارسة صلاته وطقوسه كاملة، ونرجح أنه كان يدرك تماماً، في المقابل، أن الاتجار بالخمر وإدخاله بكميات كبيرة هو مخالف لنصوص وروح الاتفاقيات المحدّدة للإمتيازات الممنوحة للأجانب في أراضي السلطنة العثمانية، لذلك فلا يمكن له، مهما ذهب في تديّنه وتعصّبه، أن يتنكر لحق مسيحيّي مدينته ويتحدّى أعرافاً قائمة ومعمولاً بها، ولا أن يغمض عينيه في نفس الوقت عن محاولات القنصل الفرنسي في تخطّي تلك الأعراف وعن ترك الحبل على الغارب في موضوع الخمر: مناولةً ومعاقرةً وتناولاً و... تجارةً، فاقتضى منه تشدّداً إلى حدّ الأزمة مع القنصل الفرنسي ومع سيّده الوالي ومع معتمد الإنكليز أصحاب الفضل السابق

عليه، وهذا ما لم يكن يناسب القنصل الفرنسي الذي ينزع إلى التفلت من المراقبة على أعماله وممارساته فلم يتورع عن رمي بربر بتهمة الوقوف ضد الامتيازات وتهمة التعصّب والسخرية في نفس الوقت من تديّنه وإسلاميّته.

كذلك، فإنّ القنصل الفرنسي في موقفه من مصطفى بربر كان ينطلق من نظرة استعمارية متعالية مؤداها أنّه يريد في تعامله مع الشرقيين عامة ومع رجال الحكم والإدارة العثمانيين على أساس أنهم أتباع وعملاء وجواسيس وليس كما يريد بربر الذي وإن كان يحرص على الحفاظ على علاقة جيّدة بالفرنسيين: قناصل ورعايا وتجار إلا أنه في نفس الوقت كان يدرك، بصفته حاكماً متسلماً لمركز ولاية هامة كطرابلس التي وإن كانت تضم أعداداً معتبرة من المسيحيين وخاصة الروم، إلا أنه كان ينظر إليها ويتعامل مع الأجانب فيها على أنها مدينة إسلاميّة، كان بربر إذا يدرك أن واجبه الرسمي تجاه دولته ومن مصلحته الخاصة أيضاً أن يبقى على ولائه لقوانين الدولة المحافظة[1] ومتمشياً مع الشعور العام المحافظ أيضاً وبالتالي فقد كان يريد أن يوازن ما بين إخلاصه لقوانين وشرائع وأعراف والتزامات دولته ومحيطه وبين مصلحته في إقامة علاقة جيّدة مع الأجانب وخاصة الفرنسيين منهم، هذه العلاقة التي لا بدّ لها أن تمرّ بفترة تفاهم وانسجام وبفترات تصادم واتّهام تبعاً للظروف التي تمرّ بها علاقات الدولة العثمانية بالدول الأوروبية أولاً، ولمواقف سيّده الوالي ثانياً، ولأوضاعه داخل المدينة وما يجاورها ثالثاً، ولمستوى الضغط وطبيعة الممارسات التي تتوسلها دول أوروبا داخل أراضي السلطنة من خلال القناصل والمرسلين رابعاً. لذلك يستشف من روايات وأقوال القنصل وبعض الخبراء الفرنسيين، أن بربر كان يعمل ما يلائم مصالح وتوجّهات الفرنسيين إلى الحد الذي لا يسيء إلى فهمه لشريعته الإسلاميّة وأوامر وارتباطات الدولة العثمانية وإلى وضعه كتابع وموظف في جهاز الحكم العثماني.

إنّ تيقّن مصطفى آغا بربر بأن التجارة بالخمور ممنوعة بموجب الشرع الإسلامي

---

(١) إنّ أفكار تحديث قوانين الدولة العثمانية وأفكار المساواة والحرية كان عليها أن تنتظر لترى النور ما يقرب من الثلاثة عقود كي تتبلور وتصدر على شكل إصلاحات وخطوط همايونيّة في فترة ما سُمّي بالتنظيمات ابتداء من عام ١٨٣٩ حيث صدر خط شريف كلخانة.

وبموجب المعاهدات مع الدول الأوروبية، وبأنّ الكميات من الخمور التي يُراد إدخالها إلى مدينة طرابلس سواء عن طريق القنصل الفرنسي أو المعتمد الإنكليزي وعن طريق سواهما من القناصل والمعتمدين ليست فقط لإتمام صلاة مسيحيّي المدينة التي يدّعي القنصل الفرنسي احتجاجهم بسببها على المنع، ما جعله يتخذ قراره ذلك وهو المدرك أنه بفعلته هذه لا بدّ مصطدم مع جهات عدة أولها القناصل والرعايا الأجانب. إلا أنّه من جهة أخرى كان يعرف حق المعرفة أن التساهل في إدخال الكميات الكبيرة من الخمور يعني أن استهلاكها لن يبقى في دائرة القناصل والرعايا الأجانب والمسيحيين من أبناء المدينة بل هو منتقل إلى أعداد من مسلميها وهذا بالتحديد هو المحرّم في الشرع الإسلامي والذي يسعى بربر إلى تداركه ومنع استشرائه، وهو الأمر نفسه الذي يشير إليه القنصل الفرنسي في رسالته من هزء خفيّ من إسلاميّة بربر وتطبيقاتها ومن خلالها يسعى إلى كفّ يد بربر ومنع سيطرته على مسلمي المدينة الذين يدّعي القنصل أنهم لم يعودوا بحاجة إلى من يعلمهم أمور الحلال والحرام ومن يجعلهم أوفياء لأوامر ونواهي دينهم الإسلامي، وفي هذا ما فيه من طموح القنصل وسعيه إلى نسج علاقات الصداقة مع مسلمي المدينة وصولاً إلى تفكيك عرى الولاء والشرعية بين الحاكم مصطفى بربر، وكل بربر، وبين رعاياهم من أبناء المدينة وكل مدينة.

عودة إلى روايتَي القنصل والكاهن

إنّ التدقيق في ملابسات الوقائع والظروف وتفصيلاتها، وإعمال القليل من سوء الظن وبعض التأويل، يسمح لنا بالقول ان لا مجال للقبول والاقرار بحصول معالجتين اثنتين لحل المشكلة الناجمة عن رفض مصطفى آغا بربر السماح بإدخال الخمور إلى مدينة طرابلس.

قنصل فرنسا، يقول ان الأمر الثاني الصادر عن الوالي سليمان باشا هو الذي أجبر مصطفى بربر على السماح بإدخال الخمور لإتمام الصلاة وتنفيذ مضمون الأمر الأول.

الأب اغناطيوس، مؤلف كتاب مصطفى بربر، يقول ان الفرمان الثاني الصادر عن السلطان هو السبب في إجبار بربر على تنفيذ مضمون الفرمان الأول القاضي بالسماح

للرعايا الأجانب بإدخال الخمور لاستعمالاتهم الشخصيّة.

إنّ مجرّد حصول إحدى المعالجتين ينفي منطقياً إمكانية وضرورة حصول المعالجة الأخرى خصوصاً وأن رواية كل من القنصل والكاهن تدّعي في نهايتها أن المشكلة سُوّيت وانتهت الأمور بإجبار بربر على قبول ما كان قد رفضه سابقاً.

إنّ ورود الفرمان الثاني من السلطان، إذا أخذنا برواية الأب اغناطيوس، يعني حكماً عدم صلاحية ولزوم وموجب لكل ما فعله القنصل الفرنسي من اصطدام بمصطفى بربر واضطراره إلى إرسال طلبين مع موفدين للحصول على أمر من والي طرابلس وصيدا المقيم في عكا ليرضخ بربر ويسمح بإدخال ما يريده القنصل من الخمور إلى المدينة.

أما إذا أخذنا برواية القنصل إياه، فإنّ حلّ المشكلة بالطريقة التي يوردها بتفصيلاتها: وقائع وأسماء وتواريخ لا يترك أي مجال أو ضرورة لصدور الفرمان أولاً وثانياً ولا لاستغاثة القناصل بملوكهم ولا لإيفاد ممثل عنهم إلى السلطان لاستصدار ما "يعيد إلى جاليات الإفرنج في طرابلس حريتهم اللازمة في كل أمورهم"[1]، على ما يذكره الأب اغناطيوس.

إنّ هذا وغيره الكثير يسمح للباحث السيّئ الظن بترجيح صحة رواية القنصل الفرنسي على رواية الأب اغناطيوس مع كل ما يمكن أن يعتورها من مبالغات وربما أكاذيب في بعض التفاصيل. كما يسمح بالقول إنّ الأب اغناطيوس قد عمد إلى اختراع بعض وقائع وفصول هذه المسألة الهامة والحساسة نظراً إلى ما يلي:

أ — إن الأب اغناطيوس ليس معاصراً للحدث، بل هو ناقل له في حين أن القنصل الفرنسي هو شاهد على الحدث، مشارك فيه بل هو صانع له.

ب — اعتمد الأب اغناطيوس حصراً، على حد قوله، في سرد الأحداث على وثيقة واحدة من وثائق سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس في الصفحة الثانية من السجل رقم ٤٠، وهي عبارة عن نص فرمان سلطاني مزعوم يفصل الأوامر إلى القاضي الشرعي في

(١) الأب اغناطيوس الخوري، المرجع المذكور، ص ١٤١-١٤٢.

المدينة لإبلاغها إلى بربر. نقول فرمان مزعوم لأنّنا نشك بوجود هذا الفرمان وبصدوره لأسباب كثيرة منها:

أولاً: إنّ الأب اغناطيوس أورد في كتابه، مصطفى آغا بربر حاكم طرابلس واللاذقية، ملخصاً - بتصرف - للفرمان المذكور وليس نص الفرمان بحرفيته كما هو وارد من السلطان إلى القاضي الشرعي في طرابلس، مع أنه في نفس الكتاب أورد حرفياً الكثير من نصوص الوثائق الواردة في سجلات محكمة طرابلس الشرعية والتي لا تتصف بالقدر من الأهمية التي يتصف بها فرمان الخمور المذكور.

ثانياً: أنّه لا يمكن، برأينا، أن يعمد السلطان إلى إصدار فرمانين خاصين بقضية حساسة كقضية الخمور، وهي التي لا يؤتى على ذكرها حتى في نصوص الاتفاقيات المعقودة بين السلاطين العثمانيين وملوك أوروبا، بل كان يُكتفى بالقول "يجوز لرعايا وتابعي الطرفين البيع والشراء والمبادلة في كافة السلع الغير ممنوع الاتجار فيها"[1] أو بالنص على "أنه لتجار الأمتين أن يدخلوا إلى أراضي الفريقين ما يريدون من سلع وبضائع إلا ما كان بيعه محرماً، ولهم حق شراء ما يريدون من السلع والبضائع غير المحرمة..."[2].

ثالثاً: إنّ معالجة مثل هذه القضايا كانت تتم عادةً على مستوى الوالي والقنصل والحاكم وليست بحاجة إلى مستوى أعلى أو ضجة أكبر، وإلا لكان على القنصل غيز أن يشير في رسالته إلى وزير خارجيّته إلى شيء مما يورده الأب اغناطيوس من اجتماعات للسفراء واستغاثتهم بملوكهم وإيفاد ممثل لهم إلى السلطان... وهذا مما كان لا بدّ لوزير الخارجية أن يعلم به أو يشترك في المداولات المذكورة لإيجاد حلّ للمشكلة، ولما كان القنصل الفرنسي يجرؤ على الكتابة لوزيره بكل تلك المجهودات التي يقوم بها واختراع البطولات والمصادمات مع متسلّم طرابلس مصطفى بربر، ولما كان باستطاعته أن ينسب لنفسه حلّ المشكلة عن طريق والي طرابلس وصيدا في الوقت الذي يعلم فيه وزير الخارجية

(١) من الاتفاقية بين سليمان القانوني وفرنسوا الأول عام ١٥٣٥، يُراجع: محمد فريد بك المحامي في كتابه **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، ص ٢٧٤.

(٢) خوري واسماعيل، نفس المرجع، ص ٢٤١.

أن الحل كان عن طريق السفراء الذين تنادوا واستغاثوا واستصدروا من السلطان فرماناً موجهاً مباشرة إلى القاضي الشرعي في طرابلس لإبلاغه فوراً إلى المتسلّم بربر.

رابعاً: إنّ توجيه فرمان سلطانيّ إلى القاضي الشرعي في مدينةٍ ما من مدن السلطنة، لا بدّ له أن يكون عن طريق شيخ الإسلام وينال رضاه وموافقته باعتباره الرئيس المباشر للقاضي والمخوّل الأول والأخير بالفصل في أمور مرتبطة بالشرع الحنيف ولاسيما ما كان منها متصلاً بمبدأ الحلال والحرام ويأتي في مقدمتها موضوع الخمر ومشروعية السماح بإدخاله إلى مدينة طرابلس أو غيرها من المدن ذات الأكثرية الإسلامية.

إنّ شيخ الإسلام المدرك جيداً حساسية موضوع الخمر الذي لا يؤتى حتى على مجرد ذكره في نصوص اتفاقيات الامتيازات بين السلطان وملوك أوروبا، والحريص جداً على تطبيق نصوص الشريعة الإسلامية، في ذلك الوقت المبكر من القرن التاسع عشر، لا يمكن له على الأرجح أن يوافق على إصدار أو توجيه أمر إلى قاضي طرابلس الشرعي بخصوص أمر منكر يعرف مقدماً مدى خطورته وحساسيته وعدم شرعيته، خصوصاً وأن مبرر استيراد الخمور إلى طرابلس، حسب رواية الأب اغناطيوس، هو انفاقها على مشروب القناصل وتراجمتهم ورهبانهم المرسلين في طرابلس وعلى حاجاتهم الخاصّة.

خامساً: من المعروف والمعمول به في كيفية التعامل مع كل فرمان صادر عن السلطان والموجه إلى شيخ الإسلام، لدراسته وإبداء الرأي فيه والموافقة عليه إن كان مطابقاً لمبدأ الشرع الحنيف، ثم إلى قاضي الشرع في كل مدينة من مدن السلطنة هو أن يتمّ تدوين ذلك الفرمان فوراً في سجلات المحكمة الشرعية في تلك المدينة بدون أي إهمال أو تباطؤ.

ولما كان الأب اغناطيوس الخوري قد اعتمد في كل روايته للحدث على مصدر وحيد فقط هو الوثيقة الحاوية لنص الفرمان الثاني الموجودة في سجلات المحكمة الشرعيّة في طرابلس، ولدى عودتنا إلى صورة هذه السجلات وإلى اصلها أيضاً المحفوظ في خزائن محكمة طرابلس الشرعية السنية في سراي طرابلس فإنّنا لم نعثر على أي أثر لتلك الوثيقة التي يعتمد عليها الأب اغناطيوس في روايته.

لذلك فإننا نرجّح، وبتحفظ شديد، عدم وجود تلك الوثيقة الحاوية لذلك الفرمان

السلطاني، الذي نشك بصدوره أصلاً لأن الحاجة إليه قد انتفت ضرورتها باعتبار أن معالجة المشكلة بين بربر آغا والقنصل الفرنسي والمعتمد البريطاني وغيرهما من القناصل والمعتمدين والمرسلين قد تمّت بناءً على الأمر الثاني الصادر عن سليمان باشا والي طرابلس وصيدا إلى بربر وخضوع هذا الأخير لأمر رئيسه المباشر والسماح بإدخال الخمور إلى مدينة طرابلس.

سادساً وأخيراً: إن التدقيق في مقابلة التاريخ الهجري الذي أرّخ به الأب اغناطيوس الخوري الفرمان السلطاني الثاني، ١١ جمادى الأولى عام ١٢٢٩ هجري بالتاريخ الميلادي الصحيح، يفرض تدارك الخطأ الذي وقع فيه الأب اغناطيوس الذي جعل عام ١٨١٣ ميلادي هو العام الموافق لعام ١٢٢٩ هجري، في حين أن الصحيح الموافق له هو عام ١٨١٤، وهذا التفصيل الهام جداً يجعل الباحث المدقق يشك في صحة الجزم بأن حادثة إدخال الخمور إلى مدينة طرابلس قد جرت مرة واحدة عام ١٨١٢، بل إنّ حادثةً أخرى في نفس الموضوع قد حصلت عام ١٨١٤.

لكنّ ما أوردناه من حجج مرجحة، إضافةً إلى أن متابعتنا البحث المتجدد الدقيق والمتواصل في كل من سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس وفي وثائق الخارجية الفرنسيّة، جعلانا نرجح، وإلى درجة اليقين، أنه لم تحصل إلا حادثة واحدة بين بربر والقناصل بسبب إدخال الخمور إلى طرابلس، وخصوصاً وأن القنصل الفرنسي، شارل إدموند غيز بقي هو نفسه قنصلاً في طرابلس منذ نهاية حزيران عام ١٨١٢ وحتى منتصف آذار ١٨١٥ دون انقطاع حسبما تمدّنا به وثائق الخارجية الفرنسية. وهذا ما يسمح بالقول أنه من المستبعد جداً أن تتكرر الحادثة عام ١٨١٤ بين بطلَي الحادثة الأولى عام ١٨١٢، وهما مصطفى بربر وشارل غيز القنصل الفرنسي ذاته دون أن يكتب هذا إلى وزير خارجيته الحادثة وبالضجة التي يروي الأب اغناطيوس أنها أقلقت وحرّكت سفراء وقناصل ومرسلي ملوك وحكام الدول الأوروبية؛ إضافةً إلى أن القنصل غيز يكتب في تقاريره المتواصلة عن مواضيع وأحداث أقلّ أهميّة بكثير من موضوع الخمور، وإلى أن القنصل المذكور هو مدفوع بحكم الواجب والمصلحة إلى إظهار ما يتعرّض له من صعوبات في الشرق وإلى ما يحلّه من مشاكل وما يتحمّله من مسؤوليات.

المصادر والمراجع

١ – المصادر:

أ – الأجنبية:

- Ismaïl Adel: **Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban et des pays du Proche-Orient du XVIIIème siècle à nos jours**, Tomes: 1, 2, 3, 4, 5, 6.

ب – العربيّة:

- **سجلات المحكمة الشرعية في طرابلس**، وخاصة العائد منها إلى الربع الأخير من القرن الثامن عشر وإلى الربع الأول من القرن التاسع عشر.

٢ – المراجع:

أ – الأجنبية:

- Noradoumghian, Gabriel: **Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman**, Paris, 1897, Librairie Cotillon, F. Pichon, successeur.

ب – العربيّة:

- بيضون، أحمد: **الصراع على تاريخ لبنان**، منشورات الجامعة اللبنانية، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٩.
- خوري، إميل واسماعيل، عادل: **السياسة الدولية في الشرق العربي**، دار النشر للسياسة والتاريخ، بيروت، ١٩٩٠.
- الخوري، الأب اغناطيوس: **مصطفى آغا بربر حاكم طرابلس واللاذقية (١٧٦٧–١٨٣٤)**، منشورت جروس برس ودار الخليل، طرابلس ١٩٨٥، الطبعة الثانية.
- المحامي، محمد فريد بك: **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، تحقيق د. إحسان حقي، منشورات دار النفائس، بيروت ١٩٨٣.
- يني، جرجي أفندي: **تاريخ سوريا**، قدّم له مارون خوري، منشورات دار لحد خاطر، بيروت، ١٩٨٦.

ملحق رقم ١: بيورلدي تنصيب مصطفى آغا بربر "وكيل آغاسي ينكجريان" في طرابلس.

[illegible]

ملحق رقم ٢: بيورلدي تنصيب مصطفى آغا بربر متسلماً على طرابلس.

[illegible]

دَور أصحاب المهن الحرّة ورجال الأعمال والحرفيّين المسيحيّين في بيروت وبعض المناطق اللبنانيّة في نهاية الحكم العثماني

د. بطرس لبكي

في المجتمع العثماني التقليدي، بشكله المعروف قبل التوسّع الأوروبي في الثلث الثاني من القرن التاسع عشر، كان تسلسل السلطات والتراتب الاجتماعي مرتبطين ارتباطاً وثيقاً. ففي قمة الهرم، كان يوجد السلطان محاطاً بجهاز الدولة المركزي، يليه الولاة فالاقطاعيون الموجلون من الولاة بجباية الضرائب وبمهمات أخرى إدارية وقضائية وعسكرية. وكان هؤلاء الاقطاعيون في لبنان يتفرّعون بدورهم إلى فئات عدة: الأمراء والمقدمون والمشايخ والأغوات الخ... الذين كانوا يتقاسمون الحقوق والامتيازات الآنفة الذكر في مناطق فرعية حيث كانت عائلاتهم تحظى عموماً بقدر من الوجاهة. وفي أسفل السلّم الاجتماعي الريفي، كان هناك الفلاحون. أما في المدن، فقد كان التركيب الاجتماعي أكثر تعقيداً: بعد الأعيان وكبار الموظفين والضباط، تأتي فئات عدة من الكتبة ورجال الدين والتجار والمعلمين - الحرفيين ثم طبقة دنيا من الحرفيين وصغار التجار والجنود.

إنّ جرد المعلومات المتوافرة حول التركيب الطائفي لمختلف هذه الجماعات عند نهاية القرن الثامن عشر في المناطق العثمانية التي شكّلت لبنان الحالي يسمح لنا بتقديم النتائج التالية:

- كان الاقطاعيون بأكثريتهم، وخصوصاً في الفئات العليا، من الطوائف الدرزية والسنيّة والشيعيّة. أما المسيحيّون، وبخاصة الموارنة، فقد كانوا ينتمون إلى الفئات المتوسطة والدنيا من هذه الطبقة.

- كان الفلاحون ينتمون إلى جميع الطوائف، إنّما بخاصة الطوائف المارونيّة والشيعيّة والأرثوذكسية والدرزية والكاثوليكية.
- كان الحرفيّون ينتمون خصوصاً إلى الطائفتين السنية والأرثوذكسية والكاثوليكية (في المدن) وعرضياً إلى بقية الطوائف.
- كان تركيب التجار الطائفي قريباً من تركيب الحرفيين.
- كان الموظفون والعسكريون بغالبيتهم، وخصوصاً الفئات العليا منهم، من الطائفة السنية مع مشاركة درزية ومارونية وأرثوذكسية في الفئات المتوسطة والدنيا، لاسيما في جبل لبنان.

تدلّ هذه النتائج على أن الطوائف الاسلاميّة، خصوصاً الدرزيّة والسنيّة كانت تنعم بوضع اجتماعي وبمشاركة في السلطة أفضل من الطوائف المسيحيّة والشيعيّة.

مع ذلك، فإنّ أوضاع الطوائف في علاقاتها بالاقتصاد والثقافة الغربية والسلطة قد شهدت تغيراً جذرياً خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر.

وحدثت هذه التغيرات بفعل أوجه عدة من التوسع الأوروبي في الامبراطورية العثمانية. أما الأوجه الرئيسية الثلاثة لهذا التوسع، والتي كانت الأكثر فعالية فقد كانت التالية:

أ – إنتشار الأجهزة التربوية والصحية الأوروبية والأميركية التي اقتفت اثر الإرساليات الدينية قد أصاب بوجه خاص الطوائف المسيحية، إذ واجهت الطوائف الإسلاميّة هذه الإرساليات بنوع من الارتياب بسبب تخوفها من نواياها التبشيريّة.

ب – التوسّع التجاري والمالي الأوروبي عقب الثورة الصناعية الذي اتخذ من بيروت وضواحيها المباشرة قاعدة له في بلاد المشرق. ووجد فيها سكاناً مسيحيّين بأغلبيّتهم سبق أن أثّرت عليهم نتائج التحديث والاصلاحات الكنسية منذ أكثر من قرنين، وجعلتهم قابلين للتغربن. وتدريجياً، تغيّرت البنية الاجتماعية للسكان بواسطة هذين الشكلين من التوسع واستفادوا من ذلك بخاصة في بيروت وأواسط جبل لبنان.

ج – إزدادت التدخلات السياسية والعسكرية الأوروبية ابتداء من تدخل بونابرت في مصر عام ١٧٩٨–١٧٩٩ ثم تدخّل الانكليز في لبنان وسوريا عام ١٨٤٠ والفرنسيين في لبنان عام ١٨٦٠. تمخّضت هذه التدخلات عن محاولات تحديثيّة عثمانيّة، عرفت بالتنظيمات. وكانت هذه المحاولات تهدف إلى إعطاء الطوائف غير المحمّديّة في الأمبراطورية العثمانية وضعا أكثر إنصافاً وإلى تحديث بنياتها القانونيّة والاقتصادية والتربوية باستلهام نماذج أوروبية وبتعزيز السلطة العثمانية المركزية على حساب سلطة الأعيان المحليين (وكانت قد سبقت هذه التنظيمات مساعٍ مماثلة قام بها محمد علي، حاكم مصر، وابنه ابراهيم باشا والأمير بشير الشهابي في سوريا ولبنان قبل ١٨٤٠).

إنّ هذه الجوانب المختلفة للتوسع الأوروبي غيّرت جذرياً تركيبة الطبقات الاجتماعية والطوائف، لاسيما في جبل لبنان ونوجز هذه التغييرات كما يلي:

إنّ التدابير الصحية الأوروبية المنحى قد اصابت بنوع خاص السكان المسيحيين وتمخضت عن نموّ ديموغرافي كبير لهؤلاء السكان من خلال انخفاض الوفيات الناتجة عن هذه التدابير.

لقد أدّى التوسع التجاري الأوروبي إلى اضعاف سريع للحرف الريفية والمدينية وإلى نموّ إنتاج المواد الأولية (وخصوصاً الحرير) والمخصصة للتصدير إلى أوروبا.

وكما أدّى توسّع مؤسّسات التعليم الغربية والوطنية الناتجة من هذا التوسع الأوروبي إلى تخريج فئات متعلّمة انخرطت في العمل الاقتصادي والوظيفي والمهني.

فباختصار شديد يمكنني التذكير بمساهمة هذه التطورات في تغيّرات عميقة في المجتمع أهمّها اضمحلال سلطة الاقطاع وصعود فئات جديدة من العامة.

ومن هذه العامة انبثقت شرائح جديدة من الفلاحين الاغنياء والتجار ورجال المال وغزالي الحرير واصحاب المهن الحرة والمثقفين إلى جانب الفلاحين المعوزين والحرفيين ونواة عمال صناعة الحرير التي نشطها صناعي الحرير الفرنسيّون.

وتطورت بقية مناطق لبنان، في الاتجاه نفسه، إنّما بسرعة أقل، ذلك لأنّ التطوّر العام للأمبراطورية العثمانية كان يسير في اتجاه تحرير الأقليات التي كانت تزدهر اقتصادياً

وثقافياً وديمغرافياً لأسباب شبيهة بتلك المذكورة بشأن لبنان.

بين ١٨٦٠ و١٩١٤ ظلت العوامل نفسها تفعل فعلها: انتشار الأنظمة التربوية الغربية، توسع العلاقات التجارية، اقتحام استثمارات رؤوس الأموال الأوروبية ميدان الشؤون المالية، النقل، صناعة التحويل الأولي للمواد الخام (خصوصاً الحرير) والتأمينات والخدمات المدينية العامة كمياه الشرب والكهرباء والإنارة العامة والنقل العام تُضاف إلى ذلك هجرة كثيفة نحو مصر وأميركا. وهي هجرة مسيحية بمعظمها تقوي الطوائف المسيحية اقتصادياً وثقافياً ولو أضعفتهم من الناحية الديموغرافية.

ولكي نكوّن فكرة عما سبق، يقتضي عرض بعض الجداول التوضيحيّة والمعلومات (تتناول هذه الجداول النواحي الديمغرافية والاقتصادية والتعليمية والمهنية).

جدول رقم ١: التوزع الطائفي لسكان بيروت وجبل لبنان حسب طوائفهم في نهاية العهد العثماني[1].

الديانة	الطائفة	جبل لبنان (١٩٠٦)		بيروت (١٨٨٠)		المناطق اللبنانية الأخرى (١٨٨٦)	
		العدد	٪	العدد	٪	العدد	٪
مسيحيّون	الموارنة	١١٧١٤٨	٦١,٢	٧٠٣٠٠	٦٥,٤	١١٧٣٣٢	٣٤,٨٨
	الروم الأرثوذكس	٢٥٥٧٩	١٣,٣				
	الروم الكاثوليك	١٨٦٨٩	٩,٧				
	اللاتين	٤١١	٠,٢				
	البروتستانت	٦٣٠	–				
	السريان	٢	–				
	الأرمن	١٩	٠,٠١				
	المجموع	**١٦٢٤٧٨**	**٨٥,٠٢**				
مسلمون	السنّة	٣٧٨٨	١,٩	٣٣٦٠٠	٣١,٢	٢٠٠٨١٤	٦٣,١٢
	الشيعة	٥٥٢٤	٢,٨				
	الدروز	١٩٢٩٣	١٠,٠				
	المجموع	**٢٨٦٠٥**	**١٤,٩**				
يهود	اليهود	٣٩	٠,٠٢	١٥٠٠	١,٣		
أجانب	الأجانب	–	–	٢٠٠٠	١,٨		
المجموع		**١٩١١٢٢**	**١٠٠**	**١٠٧٤٠٠**	**١٠٠**	**٣١٨١٤٦**	**١٠٠**

(١) – بالنسبة إلى بيروت: **مجلة الجامعة**، ١٨٨٩، الناشر خليل الخوري.

– بالنسبة إلى جبل لبنان: إبراهيم الأسود، **دليل لبنان**، بعبدا، ١٩٠٦.

– بالنسبة إلى بقية المناطق اللبنانية: عبد العزيز عوض، **الإدارة العثمانية في الولايات السورية**، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٩.

وفي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أي بين ١٩٠٠ و١٩١٤، كان التركيب الطائفي للنخب الاقتصادية الجديدة في مختلف مناطق لبنان على الوجه التالي:

التركيب الطائفي للنخب السياسيّة والإداريّة أشبه بتركيب السكان (بموجب مبدأ النسبيّة الطائفيّة).

بالنسبة لأصحاب المهن الحرّة، فقد كان تركيبهم الطائفي كما يلي:

جدول رقم ٢: التركيب الطائفي لأصحاب المهن الحرّة في نهاية العهد العثماني[١].

المهنة	بيروت ١٨٨٩ مسيحي		مسلم		جبل لبنان ١٩٠٦ مسيحي		مسلم		جبل لبنان ١٩٠٨ مسيحي		مسلم		بيروت ١٩٠٨ مسيحي		مسلم	
	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%
محام	١١	٩٢	١	٨	١٠٠	٨٣	١٩	١٧	٦٧	٩٣	٥	٧	٢٩		٢	٦،٥
طبيب	١٩	١٠٠	٠	٠	٣٦	١٠٠	٠	٠					٩٣،٥			
صيدلي	٩	١٠٠	٠	٠	٩	١٠٠	٠	٠								٩
طبيب أسنان	–	–	–	–									١٠			
													٩١			

نلاحظ في نطاق بيروت وجبل لبنان أنّ نسبة المسيحيّين في المهن الحرّة تزيد عن نسبتهم في عموم السكان (وهذا أمر لا يدعو إلى الدهشة خصوصاً إذا تفحصنا مثلاً التركيب الطائفي لخريجي الكلية البروتستانية السورية في بيروت (حالياً: الجامعة الأميركية في بيروت) التي كانت حتى عشية الحرب العالميّة الأولى المؤسّسة الوحيدة التي تعدّ طلاباً جامعيّين للتخصص في مهن حرة في لبنان (الجدول رقم ٣).

إنّنا لا نجد بين المتخرّجين غير ٧،٦ ٪ من المسلمين، أكثريتهم الساحقة من الدروز.

(١) لسنة ١٨٨٩: خليل الخوري، المرجع المذكور؛ لسنة ١٩٠٦: إبراهيم الأسود، المرجع المذكور؛ لسنة ١٩٠٨: س. عبد النور: **دليل مصر وسوريا التجاري**، القاهرة، ١٩٠٨.

جدول رقم ٣: التركيب الطائفي لخريجي الكلية الانجيلية السورية بين ١٨٧١ و١٨٨٢[١].

في ما يتعلّق بالنخب الاقتصاديّة، كان تركيبها الطائفي كما يلي:

جدول رقم ٤: التركيب الطائفي لرجال الأعمال في نهاية العهد العثماني[٢].

الفئة	السنة	المنطقة	المسيحيّون		المسلمون	
			العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪
تجار	١٨٨٩	بيروت	٧٧	٨٦،٥	١٢	١٣،٥
تجار	١٩٠٨	بيروت/البقاع	١٧٨	٥٧	١٣٤	٤٣
مستوردون	١٩١٤	بيروت	٥١	٧٣،٧	٢٩	٣٦،٢
مصدّرو الحرير	١٩١١	بيروت	٦٢	٨١	٥	١٩
مصدّرو الصوف	١٩١٤	بيروت	٢	٦٦	١	٣٣
مصرفيّون	١٨٨٩	بيروت	١١	٨٤،٦	٢	١٥،٤
حرفيّون	١٩١٤	طرابلس	صفر	صفر	٢	١٠٠
وكلاء تأمين		بيروت	١١	٦١،١	٧	٣٨،٨
وكلاء بحريّون	١٩١٤	بيروت	٩	٧٥	٣	٢٥
غزالو حرير	١٩١١	لبنان بأسره	١٧١	٩٢	١٥	٨

(١) اسد رستم: **لبنان في عهد المتصرفية**، منشورات النهار، بيروت، ١٩٦٨، ص ٢٤٤-٢٤٧.

(٢) خليل الخوري، المرجع المذكور؛ التقرير التجاري لقنصليّة فرنسا في بيروت لعام ١٩١٤، في: وثائق المكتبة الشرقية لجامعة القديس يوسف، بيروت؛ بطرس لبكي: **مدخل إلى تاريخ لبنان الاقتصادي إنتاج الحرير والتجارة الخارجية في لبنان وبر الشام: ١٨٤٠-١٩١٤**، منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٤، ص ١٩٥.

هنا أيضاً نلاحظ الدور المسيحي في مختلف فروع النخب الاقتصادية التي أمكن تعدادها. ولدينا معلومات أكثر تفصيلاً حول التركيب الطائفي لبعض المهن الحرفية في بيروت عام ١٨٨٩ ولعمّال غزل الحرير في ١٨٧٠ و١٩١١، الذي هو أهم فرع في الصناعة التحويليّة (الجدول رقم ٥).

جدول رقم ٥: التركيب الطائفي لبعض المهن الحرفيّة (خياطون، سكافون، نجارون وحدادون) في بيروت عام ١٨٨٩[1].

المهن	المسيحيّون		المسلمون		المجموع
	العدد	النسبة ٪	العدد	النسبة ٪	
الخياطون	٤٢	٩٥,٤	٢	٤,٦	٤٤
السكافون	٢٨	١٠٠	صفر	صفر	٢٨
النجارون	٢٠	٩٥,٢	١	٤,٨	٢١
الحدادون	٧	٤٦,٦	٨	٥٣،٣	١٥
المجموع	٩٧	٩٠ ٪	١١	١٠ ٪	١٠٨

هنا أيضاً يظهر الدور المسيحي بوضوح (٩٠٪) في مدينة لا يشكّل المسيحيون غير ٦٥ ٪ من سكانها.

خلاصة

كانت بيروت مدينة حديثة العهد عرفت نمواً سكانياً سريعاً في القرن التاسع عشر مرافقاً لكافة أنواع التوسع الأوروبي في المشرق العربي العثماني. وقد شكّل المسيحيّون حوالى ثلثي سكان المدينة في نهاية القرن التاسع عشر. وكان تفوّقهم الاقتصادي والمهني

(١) خليل الخوري، المرجع المذكور آنفاً.

ناتجاً عن كافّة أشكال التوسع الأوروبي كما رأينا وكذلك عن تركيبة السلطة العثمانية الإدارية والسياسية. والأمر مشابه في متصرفية جبل لبنان، حيث كانوا يشكّلون بالإضافة إلى وزنهم الديمغرافي الراجح كما في بيروت وزناً راجحاً في كل شرائح النشاط الاقتصادي ومستوياته. وفي المناطق اللبنانية الأخرى كان وزنهم الاقتصادي موازياً لوزنهم الديمغرافي بل لعلّه أوزن.

وفي المراحل اللاحقة، أي الانتداب والاستقلال، فعلت عدة عوامل في اتجاه تعديل هذه الأرجحة الاقتصادية، نذكر منها:

في مرحلة الانتداب:

- التدابير المساواتية التي اتّخذتها سلطات الانتداب لصالح الطوائف الإسلاميّة في مجالات التعليم الرسمي والاستشفاء الحكومي والمساواة الضريبية بين المناطق ومحاولات الفرنسيين استرضاء الطوائف الاسلامية في السياسة والتوظيف في الإدارة.
- إنهيار المقوّمات الاقتصادية للازدهار النسبي للنخب الاقتصادية المسيحية وأهمّها انتاج وتصنيع وتصدير الحرير والهجرة وعائداتها بسبب الأزمة الاقتصادية العالمية ابتداء من عام ١٩٢٩.

وفي مرحلة الاستقلال و"الحروب من أجل الآخرين" (١٩٧٥-١٩٩٠):

- تسارعت إعادة توزيع الأموال العامّة على الطوائف عبر الوظيفة العامة والخدمات العامة التي تقدمها الدولة في مجالات التعليم الرسمي والخدمات الطبية والبنية التحتية (طرقات، كهرباء، مياه، هاتف، ريّ...) ودعم بعض المنتوجات وغيرها من وسائل توزيع المال العام بشكل نشط الموقع الاقتصادي والاجتماعي للطوائف الاسلاميّة.
- تسارعت الهجرة إلى بلدان الخليج وافريقيا، وأميركا وأوروبا، لدى أبناء الطوائف الاسلامية بسبب تطورها العلمي وتراكم تواجد شبكات من الأهل والأقارب والمعارف في بلدان المهجر. وتسارعت هذه الظاهرة مع الحرب بعد ١٩٧٥. ونتج عنها انسياب رساميل وظفت لصالح المقيمين من الأهل والأقرباء والمقربين في مجالات

التعليم والتثمير والخدمات العامّة.

– تطوّر الأجهزة التعليمية على كل المستويات لدى الطوائف الاسلاميّة.

كل هذه الظواهر وغيرها من التغيّرات السياسيّة والديمغرافيّة أدت إلى تغيير أدوار أصحاب المهن الحرة ورجال الأعمال والحرفيين المسيحيين بشكل مهمّ بالمقارنة بما كانت عليه في أواخر العهد العثماني.

العناصر المكوِّنة للفكر القومي في لبنان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر

د. جوزف أبو جوده*

1 - من يدرس واقعاً اجتماعياً سياسياً في الماضي، عليه الانطلاق من دراسة الجماعات التي يتألف منها هذا الواقع. فيأخذ بعين الاعتبار مواقع هذه الجماعات على الخريطة الجغرافية والسياسية ووجهة تحوّلاتها التاريخية وطبيعة علاقاتها مع محيطها ومَن هو الانسان الذي رغبت في إنتاجه.

بعض المحاولات التي كتبت حول هذه الجماعات لم تميّز بين موقفين للباحث إزاء الواقع المدروس. الموقف التحليلي القائم على فهم الواقع وربط الظواهر بمسبباتها واستشراف النتائج التي يمكن أن تحصل، وذلك دون تبسيط للحقيقة الاجتماعية. والموقف الملتزم بمبادئ وقيم باعتبارها جديرة بأن يُشهد لها. فالالتزام وقف الحياة على نوع معيّن من الأعمال ونمط في الممارسة وقبول مسؤولية هذا الموقف.

ويذهب بعض المحلّلين السياسيين ومنهم بعض صانعي السياسة أو منفّذيها إلى القول إن مفهوم السلطة قد تغير. فلا حاجة إذن للعودة إلى التاريخ لحل الصراعات الإتنية والقومية والطائفية في العالم. يجب أن يتمّ حل هذه الصراعات إمّا بالقمع وإمّا بالاحتواء. فالحاجة ماسة إلى تغليب العامل التجاري في العلاقات بين الأمم.

ليس هذا الطرح موضوع بحثنا. لا بل إنّنا ننطلق من عكس هذا التوجّه، فنرى في إسقاط البُعد التاريخي للأمم والشعوب أو إهماله أمراً خطيراً إذ يتساوى من لهم تاريخ ومن لا تاريخ لهم. فالأصالة الآتية من الماضي لها نكهة خاصة لا يعادلها شيء في معرفة الحقيقة.

---

* أستاذ في الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعيّة، الفرع الثاني.

محاولتنا هذه هي الوصول إلى العناصر التي كوّنت الفكر القومي في لبنان وكيف أنه، في نهاية المطاف، فكر فرزته الأقليات في إطار السلطنة العثمانية وكيف أن هذا الفكر، بحد ذاته، هو خروج من الانتماء الديني دون التنكر لحقائق الدين.

نحاول إذن تتبع كيفية تولد الفكر من الحدث وكيفية انعكاسه عليه. وكيف يرسم نص من النصوص توجهاً وكيف يعجز عن احتواء نتائجه.

والمقصود بالفكر القومي هو كل ما كتب في موضوع الأمة والدولة والقومية والأقلية والهويّة والانتماء ضمن الجماعات البشرية المختلفة.

٢ – جرت العادة أن يبدأ الباحث بالتحديدات. التحديد يوضح الكثير من الغموض ويشكّل خطوةً أولى نحو الإحاطة بموضوع البحث. لكنّه يبقى تبسيطاً للواقع المراد فهمه. أما الواقع، بحدّ ذاته، فتتشابك وتتداخل مسبّباته ونتائجه حتى انه من العسير إسقاط قسم من أقسامه أو فصل جزء من أجزائه من دون أن يمسّ هذا العمل وحدة الواقع الحي المتحوّل.

لم يختلف البشر في تحديد أمر من الأمور قدر اختلافهم في تحديد القومية. لو حاولنا جمع هذه التحديدات لكانت لنا سلسلة لا تنتهي. وتتباين هذه التحديدات في صياغاتها وفي الاعتبارات التي أُخذ بها. لكنها تتفق حول أساس واحد هو أن القومية شعور واعٍ بالانتماء إلى قوم أي إلى جماعة من البشر يعيشون في أرض معيّنة وتوحدهم إرادة الحياة المشتركة.

ولا نجد الشعور القومي صدفةً أو بالإكراه عند البشر. ولا يحصل عندهم في إطار علاقة سلبية عابرة تقتصر على التعارف والتخاطب. إنّ علاقة الإنسان بالآخرين ضمن القوميّة الواحدة تشبه علاقة الانسان بنفسه تماماً[١].

ويجب أن لا نحمّل الشعور القومي صفةً تعلو على الأفراد وتتقدم عليهم في الجوهر والقيمة. القوميّة لا تسبق الوجود بل تلازمه. إنّها هو في ثباته وتقلّباته، في خصائص أفراده

(١) أنظر كمال الحاج، **في القومية والانسانية**، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٥٧.

وفي كل ما يؤدي إلى إسعادهم والحفاظ على حرياتهم وكراماتهم.

ومن خصائص إرادة الحياة المشتركة أنّها تتمّ في زمن حاضر. ثم يغدو هذا الحاضر ماضياً لحاضر مقبل ومستقبل بعيد. لذلك وجب أن تكون الإرادة ملازمة لكل عمل وموقف من أعمال ومواقف الأفراد والجماعات. وهدف الإرادة المشتركة هو الاستمرار في الزمن أي البناء على البناء ثم الاستقرار أي إنشاء الكيان السياسي.

وتتلازم الوطنية والقومية. ليست الأولى مقدمة للثانية. إنّها علاقة بالوطن. أما الثانية فعلاقة بالقوم. وليست العلاقة بالأرض علاقة بأية أرض. إنّها أرض الوطن التي تقيم عليها الجماعة الواحدة.

أمّا الأقلية فهي الفئة التي ليست، ضمن الجماعة السياسية أو الجماعة الدينية أو الجماعة القومية، على مذهب الجماعة. فهي إذاً ظاهرة اجتماعية، سياسية، دينية، ثقافية. تتكوّن انطلاقاً من محور جاذب يجمع أفرادها ويوفّر لهم ديناميّةً محدّدة، ويحدّد صورتها لذاتها ولعلاقتها بالغير.

إنّ القيم التي تدافع عنها الأقلية بصورة دائمة هي الحرية والمعرفة والانفتاح على الغير. وهي القيم التي ترى أنّها تؤدي بها إلى كيان سياسي مستقلّ، معترف به، له السيادة في الداخل والخارج.

٣ – كانت الجماعات البشرية التي تصارعت وتعايشت وتجاورت في عهدَي القائمقاميّتين والمتصرفيّة تعيش ضمن إطار الخلافة ومفهوم الدولة الاسلامية العاملة على استمرار وتوسيع ملك الله على الأرض وتأمين العدالة للمؤمنين من رعاياها والحماية لأهل الملل منهم عن طريق تطبيق أحكام الشريعة.

لقد شكّل هذا الواقع ثوابت العمل الديني والسياسي والثقافي الى الزمن الذي رُسمت فيه بداية العبور إلى حقوق الأقليّات والقوميّات في خط كلخانة الصادر بتاريخ ٣ تشرين الثاني سنة ١٨٣٩. وقد ورد في الخط المذكور النص التالي:

"إنّ دولتنا العليّة، من مبدأ ظهورها وهي جارية رعاية الأحكام القرآنيّة الجليلة

والقوانين الشرعيّة المنيفة... واستناداً على الإمدادات الروحانية النبويّة قد رؤي من الآن فصاعداً أهمية لزوم وضع وتأسيس قوانين جديدة... هي عبارة عن الأمن عن الأرواح وحفظ العرض والناموس والمال وتعيين الخراج وهيئة طلب العساكر للخدمة ومدة استخدامهم... ولا يجوز مطلقاً تسلّط أحد على عرض وناموس آخر وكل إنسان يكون مالكاً لماله وملكه ومتصرفاً فيهما بكمال الحرية ولا يمكن أن يتداخل في أموره شخص آخر... وقد أعطيت من طرفنا الملوكي الأمنية التامة في الروح والعرض والناموس والمال بمقتضى الحكم الشرعي لكل أهالي ممالكنا المحروسة"[1].

ليس في هذا النص شيء جديد يحد من مفاعيل السلطة السياسية القائمة. الجديد هو ما أعطي لجميع رعايا السلطنة في أن تكون لهم الحماية على أشخاصهم وأموالهم وأملاكهم ومعتقداتهم. وما لم يأتِ ذكره في النص هو الحقوق السياسية المؤسِّسة للعمل على الوصول الى السلطة.

ويمكن القول إن ما أعطته السلطنة ليس شرعة حقوق موصوفة كما يرى البعض، بل بداية روابط مشتركة تحدّدها المعطيات المكوِّنة للهوية.

كانت ردة الفعل على إعطاء هذه الحقوق ارتسام حركتين: حاولت الأولى أن تضبط وتحتوي هذه الحقوق بغية إبقائها ضمن الإطار الذي كان يرعاها شرعاً وقانوناً. وسعت الثانية إلى خلق الإشكالات بين الجماعات بغية إهدار طاقاتها قبل أن تتفتح أزاهيرها وتثمر. هكذا يمكن تصنيف أحداث ١٨٤١ و١٨٤٥ في خانة الحركة الثانية، وتعليمات شكيب أفندي التي أنشأت النظام الطوائفي في الجبل في خانة الحركة الأولى[2].

---

(١) أنظر النص كاملاً في محمد فريد بك المحامي، **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٧، ص ٢٥٤-٢٥٦.

(٢) أنظر نصّ هذه التعليمات في فيليب وفريد الخازن، **المحرّرات السياسيّة والمفاوضات الدولية عن سوريا ولبنان من ١٨٤٠ الى ١٩١٠**، ٣ أجزاء، مطبعة الصبر، جونيه، ١٩١٠، ج١، ص٢١٨-٢٢٧.

الجديد الذي يمكن تسجيله في تعليمات شكيب أفندي هو أنه، ولأول مرة، يرد في نصّ رسمي، ذكر الطوائف وليس الملل. وقد تمثّلت كل من الطوائف التالية: الموارنة، الروم الأرثوذكس، الروم الكاثوليك، السنّة، الشيعة، الدروز بممثّلين قاضٍ ومستشار وصوت واحد في كل مجلس من مجلسَي القائمقاميّتين الذي يرأسه القائمقام. غير أن الشيعة لم يتمثّلوا إلاّ بمستشار.

أما الأسباب التي دفعت الدولة العثمانية إلى الانخراط في هذه المغامرة، فكانت متعدّدة: منها أولاً أنها كانت تخشى، تحت تأثير نفوذ إنكلترا وروسيا والنمسا، فقدان سيطرتها على مسيحيّي أوروبا الخاضعين لسلطانها. فيتحوّلون إلى محميّات تحت سلطة هذه الدول أو بعضها. ومنها ثانياً أنّها كانت تعمل على إسقاط شرعية تدخّل الدول المذكورة في الشرق في إطار الامتيازات الممنوحة لهذه الدول منذ القرن الخامس عشر. وهكذا تسقط مقولات المسألة الشرقيّة ويرخي الليل عتمته على شاطئ المتوسّط الشرقي[1].

٤ - إبتداءً من السنة ١٨٤٨ حدثت في أوروبا مجموعة تحوّلات نتج عنها الشروع في وضع أنظمة دستوريّة للحدّ من سلطة الملوك وتجاوزاتهم. وقد بدأت هذه التحوّلات في باريس حيث سقطت حكومة الملك لويس - فيليب ونودي بالجمهورية الثانية. ثم انتقلت موجة التحرّكات الشعبية الى الممالك الأخرى مثل الأمبراطورية الروسية والامبراطورية المجرية - النمساوية ومملكة بولونيا. ثم ظهرت، بعد طول مخاض، إلى جانب امبراطورية نابوليون الثالث القوميّتان اللتان احتلّتا المسرح الأوروبي، وهما القوميّة الألمانية بقيادة بروسيا وعلى رأسها بسمارك، والقوميّة الإيطالية بقيادة البيمون (Piémont) وعلى رأسها غاريبالدي.

كان القرن التاسع عشر في أوروبا عصر القوميات، وعلى الأصح عصر يقظة

---

(١) أنظر: Basile HOMSI (Mgr), *Les capitulations et la protection des Chrétiens au Proche-Orient*, Imp. St. Paul, Harissa, 1956.

القوميات[١]. هذه اليقظة سبقت وهيّأت يقظة القوميات في آسيا وافريقيا. وقد يكون القرن الحادي والعشرون عصر التقاء القوميات والأمم في وحدات حضارية أو في قارّات تتعايش شعوبها إذا ما تشابهت القيم التي تدين بها وتتحارب بفعل تباين هذه القيم[٢].

والذي شكّل موضوع أخذ ورد في التراث الغربي هو التمييز بين معطيات العقل ومعطيات الدين. فعلى الصعيد السياسي كان تركيز مفهوم السلطة على الأمّة وليس على الخلافة، وعلى الصعيد الاجتماعي، على عدم طغيان الجماعة على الإنسان الفرد، وعلى الصعيد الشخصي، على الجهد والمبادرة باعتبارهما العاملين الأساسيّين في كل تقدّم. ومَن يأخذ بهذا التراث لا بدّ له من الاعتبار أن هذه المعطيات هي كلّ لا يتجزأ. نشأ هذا الكل وتطوّر مع الفكر اليوناني وازدهر في عصر النهضة وبلغ الذروة في عصر انتشار العلوم.

٥ – إنّ الانتقال من عهد الإمارتين إلى عهد القائمقاميّتين ومنه إلى عهد المتصرّفية لم يحصل بشكل طبيعي بل طُبع بالفتن والدماء. وقد تخلّلت هذا التحوّل هزّتان تناولتا الإطار الجغرافي ومعه التركيب الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. كانت الهزة الأولى في أحداث السنة ١٨٤١، وقد برزت من خلالها العلاقات الطائفية، في إطار السلطة، كبدائل للعلاقات الاقطاعية. نتج عن ذلك عهد القائمقاميتين. أما الهزة الثانية فكانت في السنة ١٨٦٠ ونتج عنها إعادة وحدة الجبل ووضعه تحت الإشراف الدولي.

إنّ لبنان التاريخي الذي أعيدت وحدته في السنة ١٩٢٠ هو، إلى حدّ بعيد، لبنان الذي تركناه في الأربعينات من القرن الماضي. غير أن التحوّل الذي حصل في التنظيم السياسي وفي التوزع السكاني رافقه نشوء أفكار جديدة ومفاهيم جديدة حول السلطة والانتماء والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية. هذا ما سهّل التركيز على مفهوم الوطن المستقل والدولة ذات السيادة والكيان الجغرافي المحدّد. وهي أمور لم يكن البحث فيها

(١) أنظر: Général Pierre-J. ANDRE, *Le réveil des nationalismes, la nouvelle évolution du monde*, Imp. Berger-Levrault, Nancy, 1958.

(٢) أنظر نظرية صراع الحضارات في:
Samuel P. HUNTINGTON, *Le choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris, 1997.

ممكناً إبّان الحكم العثماني[١].

تداخلت في مجتمع القائمقاميّتين الاقطاعيّة والطائفيّة، وذلك قياساً إلى انتماء الأسَر صاحبة النفوذ أو الأسَر الحاكمة إلى طوائف معيّنة وإلى تصارع هذه الأسر على قواعد صديق الصديق وصديق العدوّ وعدوّ العدوّ وعدوّ الصديق.

ولم تكن الغرضية اختياراً بل كانت نوعاً من القبول الملزم على اعتبار أن انتماء الفرد إلى أسرة يجعله ملتزماً غرضيّتها. ولم يكن هدف أصحاب الغرضية دائماً الوصول إلى السلطة بل مناصرة أسرة إقطاعية أقوى أو الأسرة الإقطاعيّة الحاكمة بغية كسب المغانم التي تحققها هذه المناصرة.

لذلك كانت الغرضية تتمحور حول جماعة وتتغيّر بتغيّر مصالحها. ولم تكن تتغيّر عند تلازم الاقطاعية والطائفية في أسرة معيّنة. غير أن الغرضية كانت محدودة الأفق فلم تتعدَّ في طموحاتها خدمة الأسرة القوية التي تميل إليها. ولذلك اتّخذت شكلاً من أشكال العصبية القبلية التي لا تتجاوز في تطلعاتها الأصول البعيدة التي تتحدّر منها.

وكان تفكّك هذا التركيب الإقطاعي محتوماً تحت تأثير أوضاع الحكام الجدد الذين عُينوا في المجلسين لإدارة الشؤون العامّة. وبحكم توظيف هؤلاء الحكام فقد ابتعدوا عن أراضيهم التي بقي يديرها الفلاحون الذين استهوتهم ملكيتها عند حاجة صاحبها الى المال وما يستتبع التملّك من الارتباط بالملكية.

وهكذا بدأ إقطاع الأرض يتحوّل شيئاً فشيئاً إلى إقطاع سياسي من جراء الخدمات التي كان كل عضو من أعضاء المجلسين يؤديها لأفراد أسرة معيّنة بغية وقوفهم إلى جانبه ساعة الحاجة. لكن هذا الاقطاع السياسي لم يولّد بدوره آفاقاً جديدة بل أنتج مفهوماً ذا محتوىً جديد في السياسة، هو الزعامة.

(١) أنظر وثائق استقلال لبنان في عبد العزيز نوار، **وثائق أساسيّة من تاريخ لبنان الحديث ١٥١٧–١٩٢٠**، منشورات جامعة بيروت العربية، بيروت، ١٩٧٤، ص ٥٢٨-٥٢٩ و٥٤٢-٥٤٤. أنظر أيضاً إعلان وتنظيم دولة لبنان الكبير في بشاره خليل الخوري، **حقائق لبنانية**، ٣ أجزاء، منشورات أوراق لبنانية، بيروت، دون تاريخ، ص ٢٨٦-٢٨٧ و٣٠٩-٣٢٠.

لقد كانت الزعامةتعبيراً عن انتقال تبعيّة العامة للأعيان من إطار الأرض إلى إطار الخدمات وأصبحت المقولات السياسية عند الزعيم رهناً بقدراته الشخصية والمادية ومدى رؤيته المستقبل. كانت له السلطة بمعنى القدرة على الفصل في أمور الناس وتوجيه حياتهم وجباية الضرائب وتأدية مال الدولة. وكان صاحب سلطان بمعنى أنه دخل في نسيج الحياة الاجتماعية بما له من قدرة على تغيير ثوابتها. يصبح الزعيم هنا رجل سياسة وفكر عوضاً عن أن يكون مقاطعجياً فقط.

٦ – الجديد في التحولات الاجتماعية المذكورة سابقاً انفجار ثورة الفلاحين في مقاطعة كسروان سنة ١٨٥٨.

لقد هيّأ لهذه الحركة وضع فلاحي في ذروة استغلاله من قبل إقطاع كان يعتبر أن له الحق في ملكية الأرض والإنسان، من جهة، ومن جهة أخرى الدفع الذي أعطاه فرمان السلطنة الصادر في ١٨ شباط ١٨٥٦ تحت تأثير حرب القرم وما نتج عنها من معطيات جديدة في التحالفات الأوروبية وانعكاسها مرة جديدة على الأوضاع في الشرق الأوسط[١].

ويُستدل من تحليل الإطار السياسي والاجتماعي للقائمقامية الشمالية أن هذه الحركة حدثت في مجتمع متجانس من الناحية الطائفيّة، مما أعطى مسبباتها الاقتصادية والاجتماعية وجهها المعروف. يُضاف إلى ذلك أن الصراع قد أعطي دفعاً من قبل رجال الإكليروس الذين كان معظمهم يتحدّر من وضع فلاحي.

والذي أضفى على الحركة طابع الخطورة أنّها أول ثورة عنيفة في الشرق قام بها الفلاحون للتخلّص من الاستغلال. غير أنها لم تبقَ بمنأى عن الصراع الدولي في الشرق مما حال دون وصولها إلى أهدافها الطبيعيّة بصورة كاملة. ولعلّ هذا الأمر هو أحد الأسباب الذي يمكن تقديمه لتفسير تخلّف فلاحي الدروز عن التحرك، في الإطار نفسه، ضد

(١) بشأن وضع الفلاحين راجع: أنطون ضاهر العقيقي، **ثورة وفتنة في لبنان**، نشر يوسف ابراهيم يزبك، منشورات أوراق لبنانية، بيروت، ١٩٣٨.

إقطاعيّيهم.

لقد تحقق من هذه الثورة تحالف الفلاحين والإكليروس الذين رعوا الحركة. وأكمل الفريقان نشر ثقافة سياسيّة واجتماعيّة صقلت وجدان الأفراد وهيّأته للتغيير الكبير.

٧ – كان من نتائج حرب القرم والمفاوضات التي تلت أن السلطان عبد المجيد أصدر فرماناً في ١٨ شباط ١٨٥٦ أكّد فيه ما ورد في خط كلخانه وأعلن المساواة بين رعاياه. وقد ورد في هذا الفرمان النص التالي:

"من أهم أفكارنا السامية... إتخاذ التدابير المؤثرة نحو تأمين كافة التبعية الملوكية من أي دين ومذهب كانوا بدون استثناء على الروح والمال وحفظ الناموس وإخراج جميع التأمينات التي وُعد بها بمقتضى الترتيبات الخيرية وخطنا الملوكي السابق تلاوته في الكلخانة من حيز القوة إلى حيز الفعل وتقرير وإبقاء كافة الامتيازات والمعافيات الروحانية التي منحت من قِبَل أجدادنا العظام للطوائف المسيحية وكافة الملل الغير مسلمة الموجودين تحت جناح عاطفتنا... وتُمحى وتُزال إلى الأبد من المحرّرات الرسمية الديوانية كافة التعبيرات والألفاظ المتضمنة تحقير جنس لجنس آخر في اللسان أو الجنسية أو المذهب... فلا يُمنع أي شخص من تبعتنا الملوكية من إجراء رسوم الدين المتمسك به ولا يؤذى بالنسبة لتمسّكه به ولا يُجبر على تبديل دينه ومذهبه"[١].

ثابت إذن أن المراسلات التي كانت توجه إلى أفراد ملة من الملل أو بشأنهم كانت تتضمن تحقيراً لهم انطلاقاً من جنسيّتهم أو مذهبهم. لقد أُلغي هذا التمييز في النظرة إلى الملل، فنُقلت رسمياً من مستوى الدونيّة إلى مستوى المساواة في الحياة والحرية في ممارسة العبادة. وجرى التمييز بين مفهومي الملل والطوائف وهو تمييز بقي سائداً حتى إلغاء نظام الخلافة في النصف الأول من عشرينات القرن العشرين.

إنّ حرية الإيمان والمساواة في الحياة اقترنتا بما شكّل ضمناً مبدأ قبول الغير، أي رسم

(١) أنظر النص الكامل للفرمان في محمد فريد بك المحامي، **تاريخ الدولة العلية...**، المرجع نفسه صفحة ٢٥٦-٢٦٠.

علاقة طبيعية بين المواطنين العثمانيين. وعلى الرغم من الممارسات المعاكسة، التي كانت تجري عنيفة في الحواضر الكبرى التابعة للسلطنة، فقد شكّل هذا الاعتراف الأساس الضروري لنشوء ثقافة قوميّة، الغاية منها العمل الصادق على التوافق مع الثقافة الدينيّة بشكل تتغذّى إحداها بقيم الأخرى.

وكان لا بدّ للثقافة القوميّة من أن تبتعد قليلاً عن الثقافة الدينية لترسم لنفسها موقعاً تاريخياً معيناً. وعلى الرغم من هذا التباعد، ظلّ مفهوم الأمّة يُستعمل للدلالة على الجماعة الدينيّة والجماعة السياسية في وقت واحد. وعندما كان يؤتى على ذكر الأمّة دون أن تُنعت فالسامع أو القارئ كان يتلقف المعنى الذي يحلو له. وفي معظم الحالات، فإن المفهوم الديني هو الذي كان يعلق في الوجدان. لذلك، لم تولد فكرة الأمّة، بمعناها العلماني، ولم تخصب الواقع إلا حيث أصبح بالإمكان التمييز بين قيم الأمس وقيم اليوم في معطياتها الجديدة.

٨ – قام ازدهار الجبل في أول عهد المتصرفية على الإنتاج الزراعي. هذا الانتاج كان يجد له سوقاً في مدينة ليون الفرنسية بنسبة كبيرة. لكن تسويق هذا الانتاج كان يمرّ بمرفأ بيروت، لأن السلطان لم يسمح للجبل بأن يكون له مرفأه في جونيه. وكانت تُفرض ضريبة لولاية بيروت على السلع المعدة للتصدير مما جعل منها غنية الموارد نشأت فيها في خلال هذه الفترة فئة من التجار والوسطاء أثْرت ثراءً فاحشاً وغذّت إقطاعاً سياسياً لا يزال فاعلاً حتى اليوم.

غير أنّ ازدهار الجبل لم يدم طويلاً. ففي السنة ١٨٦٩ جرى تدشين قناة السويس وفتحت طريق المتوسط وأوروبا أمام بضائع الشرق الأقصى الرخيصة ومنها بصورة خاصة الحرير الياباني. هذا شكّل شللاً للإنتاج اللبناني. فبدأ كساد المواسم بعد تدنّي الأسعار وبدأت البطالة وحركة النزوح التي شهدها الجبل خلال الثلاثين سنة الأخيرة من القرن التاسع عشر. وفي الفترة نفسها نزح عدد من اللبنانيين الى مصر وعملوا هناك في الصحافة والأدب والفكر بعد أن نشأوا في الفترة القلقة ونعموا بثقافة وفّرتها لهم مدارس وجامعات الإرساليات الأجنبية ومدارس الرهبانيات المارونية. وسوف يكون لهؤلاء الأثر الحاسم في

تكوين الفكر السياسي الذي تبلورت فيه آنذاك جميع المفاهيم[1].

أما على الصعيد السياسي، فقد عمل المتصرّفون، بشكل دائم، على زيادة تحكّمهم بأحوال الجبل أكثر من اهتمامهم برفاهيّة أبنائه. وكانت الفرامانات التي يعيّنون بموجبها في مناصبهم تعطيهم صلاحيات متزايدة في فرض الضرائب وتحصيلها.

وكثيراً ما نشأت بين المتصرفين وبين وجهاء الجبل ورجال الإكليروس خلافات حول هذا التحكم. أما سياسة اليد الموضوعة من جديد، فقد طُبّقت في بداية الحرب العالمية الأولى عندما ألغى جمال باشا امتيازات الجبل.

غير أن المختبر الثقافي الذي تبلور فيه الفكر العربي، فقد جمع الآثار اللغوية والأدبية والفكرية التي تركها خريجو مدارس الجبل وأديرته في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والإرث الذي تراكم في مدارس وجامعات ولاية بيروت وجمعيّاتها والصراع بين التيارات الفكرية – السلفية والاصلاحية والوطنية والعلمانية التي كانت تملأ أجواء بيروت وحلب والقاهرة والآستانة.

من المعروف أن اللغة السريانية قد بدأت بالتراجع بعد الفتوحات الإسلامية واستيلاء العرب على المدن والأمصار المحيطة بالجبل. وفي مقابل ذلك، دخلت اللغة العربية في إطار التخاطب والعلاقات مع السلطات القائمة ودواوين الدولة والمراسلات الرسمية.

وما عمله سكان الجبل في القرنين السابع عشر والثامن عشر مَثَّلَ في تلاقي الأقليّات في محيط واسع الأرض والآفاق.

لقد تمت عملية التلاقي هذه عن طريق اللغة وفي إطار ثلاث مراحل:

قامت **الأولى** على إنشاء بنية قادرة على إغناء اللغة العربية عن طريق ترجمة بعض المؤلفات من السريانية واللاتينية إلى العربية، كما فعل السريان النساطرة واليعاقبة في زمن

---

(١) بشأن عهد المتصرفية، أنظر أسد رستم، **لبنان في عهد المتصرفية**، دار النهار، بيروت، ١٩٧٣؛ لحد خاطر، **عهد المتصرفين في لبنان**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٧؛ أنطوان خير، **متصرفية جبل لبنان** (بالفرنسية)، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٧٣.

الأموين. وفي هذا الإطار يُصنّف تأسيس أول مطبعة في الشرق سنة ١٦١٠ في دير مار أنطونيوس قزحيا وطبع مزامير داود وأناشيد العهدين القديم والجديد بالسريانية والعربية. ثم جرى تأسيس المطبعة العربية في دير مار يوحنا في الخنشارة مئة سنة تقريباً بعد هذا التاريخ.

وفي المرحلة **الثانية** جرى جمع التراث الأدبي واللغوي المكتوب باللغة العربية وتدريسه في المدارس المارونية أولاً ثم في المدارس المسيحيّة في ما بعد. نذكر بعضاً من هذه المدارس التي ازدهرت زمناً طويلاً: مدرسة مارت مورا في إهدن التي درّس فيها المطران جرمانوس فرحات قبل انتقاله إلى حلب ومدرسة عين ورقة التي أسّسها المطران يوسف اسطفان على صورة المدرسة المارونيّة في روما. وقد جمعت هذه المدارس بين التعليم الابتدائي والثانوي والعالي وتدريس اللاتينية والايطالية الى جانب العربية والسريانية. وكان من خريجيها البطاركة يوسف حبيش ويوسف الخازن وبولس مسعد ويوحنا الحاج وثلاثة من العلمانيين هم المعلم بطرس البستاني وأحمد فارس الشدياق والشيخ رشيد الدحداح.

أما المرحلة **الثالثة** فتميّزت بإسهام رجال الفكر ورجال الإكليروس في التأليف باللغة العربية وفي جميع الميادين حتى أصبح إتقانها في متناول الجميع.

نذكر من هؤلاء المثلّث المعروف المؤلّف من البطريرك اسطفان الدويهي والمطران جرمانوس فرحات والخوري بطرس التولاوي. كان الدويهي "أول واضع لتاريخ جبل لبنان على اختلاف مذاهبه ومواطنيه وأول صلة وصل فعليّة وموفقة بين الشرق والغرب وخير معبّر عن الحداثة والانفتاح وخير نموذج لطلائع النهضة في ذلك الشرق الغارق في غيبوبته. وهو لذلك، ولغيره من الأسباب، استحق عن جدارة لقب أبو التاريخ اللبناني"[1].

أما التولاوي فقد انتقل إلى حلب التي كانت آنذاك أكبر مدينة تجارية في السلطنة والمدينة الثالثة من حيث الأهمية على الصعيد الثقافي بعد الآستانة والقاهرة. درّس هناك الصرف والنحو والبلاغة والبيان واللغات السريانية والايطالية واللاتينية والتركية، بالإضافة

(١) الياس القطار في **مجلة المنارة**، عدد ٢٥، سنة ١٩٨٤، ص ١٣٨.

إلى الفلسفة واللاهوت.

وعن المطران فرحات يجب القول إنّه واضع كتاب "بحث المطالب" في قواعد اللغة العربية، وهو الكتاب الذي أوصى مجمع اللويزه بتدريسه دون سواه. وكان هذا الكتاب لا يزال يدرّس في مدارس لبنان حتى الحرب العالمية الثانية.

في السنة ١٨٣١ عاد مطران الروم الكاثوليك مكسيموس مظلوم من رومة وأسّس، مع ثلاثة رهبان يسوعيين تعلّموا العربيّة على يده، مدرسة عين تراز، وأنشأ فيها مكتبة. وكانت تدرّس الى جانب العلوم الدينية اللغات العربية والفرنسية واليونانية واللاتينية. وفي السنة ١٨٣٣ أنشأ الروم الأرثوذكس مدرستهم الشهيرة في دير سيدة البلمند قرب طرابلس ثم مدرسة الثلاثة أقمار في بيروت للعناية بالنشء الأرثوذكسي[1].

كانت الإرساليات الأجنبية في بيروت منقسمة إلى بعثات كاثوليكية وبعثات بروتستانتية. عملت الأولى على نشر الثقافة اللاتينية وإحياء التراث العربي عن طريق التدريس والنشر. أشهر هذه البعثات اليسوعيون الذين أسّسوا "الجامعة اليسوعية" سنة ١٨٧٥ والكبوشيون والكرمليون واللعازاريون وراهبات المحبة.

أما الإرساليات البروتستانتية فقد عملت على نشر الثقافة البروتستانتية وأسست في إطارها سنة ١٨٦٦ "الكلية السورية الانجيلية" (الجامعة الأميركية في بيروت فيما بعد). وكانت قد نشأت في إطار هذه الإرساليات جمعيات عرفت الأولى سنة ١٨٤٧ باسم "جمعية الآداب والعلوم". من أعضائها الشيخ ابراهيم اليازجي والمعلم بطرس البستاني وإيلي سميث وكورنيليوس فان ديك. وفي السنة ١٨٥٧ أسّست "الجمعية العلمية السورية" التي أطلق ابراهيم اليازجي في أحد اجتماعاتها السرية أول صوت يدعو العرب إلى اليقظة.

(١) بشأن تفصيل الكلام حول هذه المدارس والمؤلّفين والمؤسّسين، أنظر أسد رستم، **بشير بين السلطان والعزيز**، جزءان، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٥٦؛ ولويس بليل، **تاريخ الرهبنة المارونية**، القاهرة، ١٩٢٤؛ وكتابنا:
Les partis politiques au Liban, Pub. de l'U.S.E.K., 1985

كان الإرث الذي تركـه المعلـم بطرس البستاني كبيراً وغنياً. فهـو أول مـن ميّز بوضوح بين الطائفة والدين. هذا الأخير هو دعوة للبشر ليكونـوا عائلة واحـدة. أمـا قلة الدين فتعصب طائفي. والانتماء الوطني الصحيـح هـو الـذي تؤسـس لـه اللغة والارتبـاط بالأرض والإرادة المشتركة بين الأفراد. هكذا بدت مقـولات اللغـة والأرض والتـاريخ مـن مقوّمات الفكر القومي العربي وبدت الأرض والإرادة المشتركة والتركيب الاجتماعي مـن مقومات الفكر القومي اللبناني، وبدت اللغة والاقتصاد والبيئة الطبيعيّة من مقوّمات الفكـر القومي السوري.

بقي الكلام على التيـارات الـتي كـانت تتصارع في الشـرق في تلـك الحقبـة. وقـد رددناها إلى أربعة: السلفية والاصلاحية والوطنية والعلمانية.

نذكـر في إطـار السـلفية، الوهابيـة المنسـوبة إلى محمـد بـن عبـد الوهـاب، والمهديـة المنسوبة إلى محمد بن أحمد بن السيد عبدا لله[1]. ما يميّز تيار السلفيّة، أي الاقتداء بالسـلف الصالح، هو دعوة أتباعه الى العودة بالاسلام الى صفائه الأول أي ذلك الذي كان لـه أيـام الخلفاء الراشدين والذي كان السبب في إعطاء العـرب القـوة للقيـام بفتوحـاتهم المعروفـة. وتُجمع الحركات السلفية على محاربـة البـدع، أي الانشـقاقات المذهبيـة الـتي حصلـت في العهود الإسلامية الأولى، لكنّها تتباين في تحديد هذه البدع. فليس في الفكر السلفي إذن ما يوحي بغير التعلّق بالانتماء الديني.

في السنة ١٨٨٢ احتلّت بريطانيا مصر. ومن أسباب هذا الاحتلال تأمين الملاحة في قناة السويس والاشراف المباشر على الطريق التجارية بـين الشـرق الأقصـى والمتوسـط. لم يكن هذا الاحتلال عملاً عسكرياً فقط بـل شـكّل نوعـاً مـن التحـدي الحضـاري أدّى إلى نشوء التيار الاصلاحي الذي لم تكن مفاهيمه السياسية تتعدى الوطنية والتنظيم الاجتماعي

---

(١) أنظر بشأن تعاليم محمد بن عبد الوهاب، محمد فريد، **تاريخ الدولة العليـة...**، المرجع نفسـه، ص ٢٠١-٢٠٣؛ راجع أيضاً سليمان موسى، **الحركة العربية**، دار النهـار، بـيروت، ١٩٧٧، ص ١٥ وما بعدها؛ وأيضـاً ألـبرت حوراني، **الفكـر العربي في عصـر النهضـة**، دار النهـار، بيروت، دون تاريخ، ص ٢٠١-٢٠٣.

المستمد من التراث. والتقهقر الذي مني به المصريون لم يكن مردّه في نظر الإصلاحيـين الى الاسلام بل إلى جهل المسلمين. فإذا ما عدنا إلى الاسلام كرسالة دين ودنيا نجد فيـه جميـع القيم التي يمكن بواسطتها مجابهة تحدّي الغرب.

مثّلَ هذه الاتجاهات، ولكن بدرجـات متفاوتـة، الشيـخ محمـد عبـده وجمـال الديـن الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا. كان السؤال مطروحاً آنذاك بالشـكل التالي: كيف يمكن للدول الشرقية مقاومة هـذا الواقـع الجديـد، ومـا هـي سـبل العمـل إذا وصلت المدنية الغربية إلى تقويض فكرة السلطة القائمة على الرسالة الإسلامية. وقـد طـرح هذا السؤال بكثير من القلق لأنّ خلفاء محمد علي لم يحكموا بموجب دسـتور مكتـوب بـل ان شخصية الحاكم وموقفه من الدين والـتراث همـا اللـذان مثّـلا الحكـم ونظامـه. لذلـك خافوا على الحكم مـن الحـاكم. مـن هنـا ارتدادهـم عـن البحـث في شـخصية الحـاكم إلى البحث في أصول الحكم واعتبارهم العودة إلى الينابيع الأولى هي السبيل القويم. هنا يلتقـي التيار الإصلاحي مع التيار السلفي وإن اختلفت الظروف والدوافع. ومن هذه الزاوية يمكن تفسير تصاعد الأصوات لمطالبة الخلافة العثمانية بالغاء كـل التنظيمـات الـتي تتّسـم بطـابع غريب عن الاسلام.

هنا يلتقي الأفغاني، الفارسي المولد والتربية، وتلميذه محمد عبـده المصـري، ورشـيد رضا الطرابلسي، المتأثر بمحمد عبده، على تأكيد الخطر على "الأمـة الإسـلامية" وضـرورة العمـل على إبعـاده عنهـا. وليسـت مدنيـة الغـرب في نشـأتها، كمـا ينظـر إليهـا هـؤلاء المصلحون، أقوى مضموناً وتنوعاً من المدنية الاسلامية. وما يذكرون في هذا الإطار هو أن الأوروبيين تخلوا عن دينهم اللادنيوي واستعاضوا عنه بالوطنية. أما المسلمون فبوسـعهم أن يجدوا هذا الولاء في دينهم فقط. والاسلام، الجامع بين الشعوب، هو ديـن ودنيـا في وقـت واحد. من هنا إن الحركة الاصلاحية في مصر لم تتجه في مسـائل الـولاء إلى أكـثر مـن أن الوطنية هي الولاء للجماعة التي يؤسس الدين للروابط فيما بينها.

إنّ تأكيد تيار السلفية وتيار الإصلاحيين على أولويـة، وإلى حـد مـا، على أحاديـة الانتماء الديني جعل من الممكن نشوء التيار الوطني الذي لا يخرج كلياً من إطار الدين بـل يؤسس لارتباط مباشر بين الأرض واللغة والتاريخ. وهـذا مـا سمـح بنشـوء وطنيـة مصريـة

طرحت فكرة الولاء اعتباراً من أن الوطن المصري سابق للإسلام. فحيث التمييز واضح بين الوطن والدين يتبلور مفهوم الولاء وتعود جذور الحضارة المصرية إلى الفرعونية.

مثّل هذا الاتجاه رفاعة رافع الطهطاوي في كتابه "مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العربية" الصادر سنة ١٨٦٩. في الكتاب تمجيد لمصر في تاريخها القديم والحديث ومفهوم الوطن خالٍ من ولاء عربي أو ولاء إسلامي.

ويلتقي أديب اسحق، المولود في دمشق، والذي درس على اليسوعيين في بيروت مع هذا التصور لمفهوم الوطن. إنّه الأرض الواحدة التي ينتمي إليها جميع القاطنين عليها. وأنجع وسيلة لخلق الروابط الوطنية هو التربية التي تبدأ بالتعليم الالزامي المجاني لتكوين المواطن الصالح.

نجد في هذا التيار البذور التي عملت على تعميق الوجود الاجتماعي والثقافي والسياسي للمجتمع اللبناني عن طريق الالتزام بوطن نهائي محدد الأبعاد والأدوار يكون مرتكزاً لعمل إنسانيّ باقٍ.

ولأنّ الولاء في مصر تأرجح آنذاك بين توجه قبطي إسلامي وطني وتوجه إصلاحي تراثي، فإن فكرة العلمانية التي حملها اللبنانيون معهم إلى هناك لم تلقَ التجاوب الطبيعي. من هنا، بدأ نزاع الشيخ محمد عبده وفرح أنطون حول مبدأ فصل الدين عن الدولة وتأكيد الأول أن العلمانية مستحيلة لانتماء الحاكم إلى دين ودينه هو دائماً دين الدولة، إذاً دين المجتمع.

أما شبلي الشميّل فقد جعل فكرة الوطنية مرادفة للطائفية. كلاهما تعصّب، من شأنه أن ينمي البغض بين الشعوب. والحل هو علمانية عالمية تكوّن خلفية الولاء. فجميع البشر في المجتمعات متساوون، نافعون ومنتفعون. هذا هو ناموس الاقتصاد السليم المؤدي، دون عنف، إلى العدل الاجتماعي.

إن هذه العلمانية العالمية قريبة من مفهوم الأممية التي نادت بها الأحزاب الشيوعية في تصوّرها للمساواة بين البشر وإشاعة العدل فيما بينهم. غير أنها لا تتبنى فكرة الصراع كما وردت في الماركسية.

وتقوم نظرة الشميّل إلى المجتمع على مفهوم علمي متقدم مؤداه أن المجتمع السليم كالجسم السليم يعمل جيداً عندما تعمل وظائفه بصورة طبيعية. لذلك لا يستقيم التوازن في الجسم إلا في تكامليّة وظائفه. كذلك الحياة الاجتماعية. إنّها تتوازن عندما يُستعاض عن الصراع بالتعاون وعن الفوضى بالتنظيم وعن الإكراه باحترام حرية الآخرين. الدين مكمل للعلم. والحكم الديني هو حكم غير طبيعي لأنه يرفع بعض الناس فوق سواهم ويستخدم السلطة للتحكم بمعطيات العقل البشري.

ودون أن نسقط الدور المميز الذي لعبه اللبنانيون في مصر عن طريق تأسيس الصحف والمجلات ("المقتطف" أنشأها يعقوب صروف وفارس نمر، "الهلال" أنشأها جرجي زيدان، "الجامعة" أنشأها فرح أنطون)، نورد هذا الرأي لألبرت حوراني في فرح أنطون. والراجح أنه في بعض وجوهه ينسحب على جميع الذين عملوا في حقول اللغة والفكر والآداب العربية والذين نزحوا من الجبل وبيروت إلى مصر كونها كانت ملاذاً للفكر الحر. "إننا نسمع، من وقت إلى آخر، من خلال صفحات فرح أنطون، نغمة هي أكثر من مجرّد صدى لمعلّميه الأوروبيين. إنها التعبير عن وعي سياسي إيجابي عند المسيحيين العرب. لقد بقوا مدة طويلة مكتفين بأن لا يتدخل أحد في شؤونهم، مكرّسين مواهبهم السياسية لمعالجة شؤون بطريركياتهم المعقدة. لكن فرح أنطون الآن، بمطالبته بدولة علمانية، لم يطالب بعدم اضطهاد المسيحيين ومنحهم حقوقاً متساوية فحسب، بل طالب بمجتمع يتسنّى لهم فيه القيام بدور إيجابي، لا بل بمجتمع يتمكّنون فيه من ممارسة شطر من المسؤولية السياسية"[1].

٩ – ما هو موقع الفكر القومي في لبنان عند مشارف القرن العشرين؟ نحاول في هذا المجال أن نطرح أسئلةً أكثر من تسجيل رصيد بشأن مشاغل هذا الفكر التي توشك العولمة أن تقضي عليها.

إنّ وجود القومية، كما جاء في مقدمة هذه الدراسة، مرهون بتوافر عناصرها الثلاثة

(١) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، المرجع نفسه، ص ٣٠٩-٣١٠.

وهي الأرض والجماعة وإرادة الحياة المشتركة التي تصقلها اللغة ثم يعمل الدين على تركيزها بالحوار.

والقومية ثقافة تحمل فيها عافية البقاء إذا طرحت نفسها خارج صراع العناصر التي تشكل خللاً من أي نوع كان. وليست هذه الثقافة قوالب جامدة في المعرفة، وليس الدين باعثاً على انغلاق الإنسان، كما ليست الحرية هي ما يفرّق بين الناس.

ما يطرحه العالم اليوم، انطلاقاً من تجارب أوروبا، هو السؤال: هل إنّ القومية جنون؟ ولكي نحكم على وجود هذا الجنون، وهو وضع شاذ، يجب أن نحدد الوضع الطبيعي. فما هو هذا الأخير؟ إنّه بناء قوميّة الانسان وليس بناء إنسان القوميّة.

nombre de ses pairs, Syriens instruits et lettrés, immigrés au Caire. La façon dont il justifiait la dictature du Comité Union et Progrès en 1909 permet de comprendre ses réticences. Après la déposition d'Abdülhamid, il voulait par-dessus tout croire à l'unité ottomane qui écartait selon lui les risques de ce «fanatisme» *(al-ta^{c}assub)* dont il ressentait constamment la menace. Peut-être aussi craignait-il le rejet des Egyptiens qui considéraient que la citoyenneté dans leur pays excluait tout autre appartenance ? Dans les rangs nationalistes égyptiens en effet, on refusait ce que Jurjî Zaydân disait précisément à son fils en 1908 à propos de son ottomanité : qu'il pouvait être à la fois ottoman, syrien et égyptien.

Le relatif isolement de Zaydân par rapport au mouvements politiques arabes naissants ne l'empêche pas d'être représentatif de la superposition des identités dans les esprits du temps. Même les participants au premier Congrès arabe à Paris en janvier 1913 se disaient «Arabes ottomans», revendiquant à ce titre l'autonomie provinciale. A la vérité, on perçoit que Zaydân et ses contemporains se déclaraient Ottomans comme ils s'affirmaient Arabes, dans une quête d'unité. La forme à donner à l'unité restait tributaire des circonstances. Dans le contexte de la Grande guerre, le nationalisme arabe apparut de plus en plus comme une alternative à l'unité ottomane. Zaydân, lui, était mort en août 1914. Avec lui s'achevait une époque.

TRANSCRIPTION DES CARACTÈRES ARABES EN CARACTÈRES LATINS

Pour la transcription des caractères arabes en caractères latins, nous avons adopté les équivalences suivantes – sans distinguer les lettres emphatiques par des points diacritiques :

â	ا ى
b	ب
t	ت ط
th	ث
i	ج
h	ح هـ
kh	خ
d	د ض
dh	ذ
r	ر
z	ز ظ
s	س ص
sh	ش
^{c}(en exposant)	ع
gh	غ
f	ف
q	ق
k	ك
l	ل
m	م
n	ن
û/w	و
î/y	ي

Le *hamza* est transcrit - ' – quand il se trouve à l'intérieur d'un mot. Il n'est pas transcrit en début de mot.

nombre de ses pairs, Syriens instruits et lettrés, immigrés au Caire. La façon dont il justifiait la dictature du Comité Union et Progrès en 1909 permet de comprendre ses réticences. Après la déposition d'Abdülhamid, il voulait par-dessus tout croire à l'unité ottomane qui écartait selon lui les risques de ce «fanatisme» *(al-ta^{c}assub)* dont il ressentait constamment la menace. Peut-être aussi craignait-il le rejet des Egyptiens qui considéraient que la citoyenneté dans leur pays excluait tout autre appartenance ? Dans les rangs nationalistes égyptiens en effet, on refusait ce que Jurjî Zaydân disait précisément à son fils en 1908 à propos de son ottomanité : qu'il pouvait être à la fois ottoman, syrien et égyptien.

Le relatif isolement de Zaydân par rapport au mouvements politiques arabes naissants ne l'empêche pas d'être représentatif de la superposition des identités dans les esprits du temps. Même les participants au premier Congrès arabe à Paris en janvier 1913 se disaient «Arabes ottomans», revendiquant à ce titre l'autonomie provinciale. A la vérité, on perçoit que Zaydân et ses contemporains se déclaraient Ottomans comme ils s'affirmaient Arabes, dans une quête d'unité. La forme à donner à l'unité restait tributaire des circonstances. Dans le contexte de la Grande guerre, le nationalisme arabe apparut de plus en plus comme une alternative à l'unité ottomane. Zaydân, lui, était mort en août 1914. Avec lui s'achevait une époque.

TRANSCRIPTION DES CARACTÈRES ARABES EN CARACTÈRES LATINS

Pour la transcription des caractères arabes en caractères latins, nous avons adopté les équivalences suivantes – sans distinguer les lettres emphatiques par des points diacritiques :

â	ا ى
b	ب
t	ت ط
th	ث
i	ج
h	ح هـ
kh	خ
d	د ض
dh	ذ
r	ر
z	ز ظ
s	س ص
sh	ش
^{c}(en exposant)	ع
gh	غ
f	ف
q	ق
k	ك
l	ل
m	م
n	ن
û/w	و
î/y	ي

Le *hamza* est transcrit - ' – quand il se trouve à l'intérieur d'un mot. Il n'est pas transcrit en début de mot.

le turc ; on pouvait s'intéresser au régime constitutionnel, lui garder sa confiance, ne rien faire qui semât la discorde entre les peuples de l'Empire, en particulier entre Turcs et Arabes. Les relations entre ces derniers en effet s'étaient assez vite dégradées après le rétablissement de la constitution. Le Comité Union et Progrès était accusé de monopoliser les institutions politiques, la fonction publique et les magistratures religieuses au profit de ses partisans et de l'élément turc. Les Arabes perdaient les positions qu'ils avaient acquises sous le régime hamidien. Beaucoup s'estimaient sous-représentés dans le Parlement réuni en décembre 1908. Zaydân, lui, continuait à défendre le nouveau pouvoir ottoman. Il estimait les critiques à son encontre infondées et dangereuses, s'inquiétant en particulier des publications hostiles de Rashîd Mutrân à Paris. Il lui reprochait de prendre lui-même l'initiative de la rupture entre Arabes et Turcs[1]. Pour Zaydân, la victoire du Comité Union et Progrès était celle des hommes de science qu'il refusait d'accuser d'hégémonie. Il croyait en la sincérité de leurs intentions au service de la nation ottomane *(al-umma al-cuthmâniyya)* et pensait que leur attitude était dictée par la nécessité de protéger le régime constitutionnel contre ses adversaires. La tentative des conservateurs et d' Abdülhamid de renverser les Jeunes Turcs en avril 1909 le conforta. Il déclara alors que s'il y avait un reproche à adresser au Comité Union et Progrès, ce serait, non d'être tyrannique, mais au contraire trop tolérant. En refusant de recourir à la violence, il avait laissé survivre l'Ancien Régime et permis à ceux qui en avaient la nostalgie de se regrouper et de menacer la constitution.

Zaydân renvoyait dos-à-dos toutes les formes d'opposition au Comité qu'il répertoriait ainsi : opposition des Turcs l'accusant de mépriser la religion, opposition des Arabes chrétiens l'accusant de préférer les Turcs et les Arabes musulmans, opposition des Arabes musulmans l'accusant de chauvinisme turc. Le Comité Union et Progrès, selon Jurjî Zaydân, était d'abord attaché à la constitution. Fort de cette conviction, il en venait même à justifier la dictature, nécessaire à la consolidation de l'Etat après une révolution. Il espérait qu'elle ne serait que transitoire et qu'elle perdrait sa

---

1 *Ibid.*, 7 janvier 1909. Lettre traduite en anglais par Thomas Philipp, *op. cit.*, p. 208-210.

légitimité une fois que la constitution serait solidement établie et que «chaque élément *(cunsûr)* aurait reçu sa part *(qist)* conformément au texte de la loi fondamentale.» Aussi demandait-il «aux peuples ottomans *(al-shu cûb al-cuthmâniyya)*, et notamment parmi eux aux Arabes constituant (son) propre groupe *(wa nakhussû min-hum qawma-nâ al-cArab)* de regarder avec bienveillance ce comité sacré [...] qui agiss(ait) pour le bien de la nation *(li-maslâhat al-umma)*.»[1]

De tels propos ne sont pas dénués d'ambiguïtés. Ils montrent que, dans le fond, la conscience déjà aiguë qu'avait Zaydân d'être arabe agissait sur la représentation qu'il se faisait de l'Empire ottoman. Il affirmait à la fois l'existence d'une seule nation ottomane et celle de peuples divers aspirant en tant que tels, collectivement, à prendre leur part de pouvoir. Héritiers des *Tanzîmât*, les Jeunes Turcs voulaient gommer les différences entre Arabes, Grecs, Arméniens, Albanais etc. en réaffirmant l'égalité de tous devant la loi. Zaydân comprenait plutôt qu'ils entendaient réaliser l'union de tous les peuples de l'Empire, en respectant leur identité, voire en favorisant à terme leur autonomie. Il attendait d'eux ce qu'il avait espéré en vain du règne d'Abdülhamid : la promotion des provinces arabes. Ce sont les structures et la nature mêmes de l'Empire ottoman qui étaient ainsi affectées De multiconfessionnel, il était devenu multiethnique et perçu comme tel par ses habitants.

Il est difficile de savoir jusqu'à quel point Zaydân eut conscience d'un tel bouleversement. Il hésita à tirer les conséquences politiques de son arabisme. On sent bien, à lire ce qui précède, qu'il se méfiait de tout nationalisme susceptible de nuire à la coexistence harmonieuse des peuples et des communautés. Si avec la Révolution jeune-turque, il se mit à aborder des sujets politiques, il refusa d'aller plus loin dans son engagement, à la fois par manque de temps, fatigue, et réserve du minoritaire à l'égard de tout ce qui pouvait l'exposer à la polémique. Après 1911 notamment, il ne fut pas membre du Parti de la Décentralisation ottomane qui rassemblait pourtant

---

1 Résumé d'un article intitulé «*Jamciyyat al-ittihâd wa'l-taraqqî wa 'l-inqilâb al-cuthmâni*» («Le Comité Union et Progrès et la Révolution ottomane»), *Al-Hilâl*, XVII, 8, 1er mai 1908,p. 491-496.

d'altérer. A la rubrique «Evénements célèbres et grands hommes», *al-Hilâl* dressa également les portraits contrastés de Midhat Pacha, «père des libéraux» dont le souvenir était alors largement invoqué, et d'Abdülhamid, champion de la ruse et du despotisme[1]. Ces deux figures se retrouvent dans le roman, *Al-Inqilâb al-ᶜuthmânî*, publié en juillet 1911. Ce roman venait interrompre le cycle des romans d'histoire de l'islam, à la demande des lecteurs eux-mêmes. Zaydân l'avait annoncé quelques mois auparavant, en promettant une évocation d'Abdülhamid et de sa cour[2]. Ces derniers étaient à nouveau donnés à voir.

C'est à titre personnel aussi que Zaydân fut marqué par la révolution jeune-turque qui l'incita à exprimer formellement son adhésion à l'Etat ottoman. Il se mit à apprendre le turc et, en 1909, séjourna à Istanbul. Son intérêt pour le turc ottoman n'était pas tout-à-fait nouveau. En 1903 par exemple, il s'était réjoui de la parution d'un dictionnaire de langue ottomane *(Qâmûs al-lugha al-ᶜuthmâniyya)*, dû au cheikh Muhammad ᶜAlî al-Ansî, président du tribunal de Beyrouth. Car, constatait-il, malgré le nombre d'Arabes regroupés sous l'autorité de l'Empire ottoman, peu d'ouvrages les aidaient à en apprendre la langue[3]. La révolution jeune-turque le décida à prendre des leçons, de novembre 1908 à février 1909. Il voulait pouvoir lire les journaux, suivre les débats parlementaires et savoir ce que les Turcs écrivaient de leur histoire et de leur littérature[4]. Sa démarche est intéressante : il cherchait à s'inscrire dans l'actualité, faire en sorte qu'elle ne

1 Voir *ibid.*, tout le volume XVII, du 1er octobre 1908 au 1er juillet 1909. C'est Zaydân lui-même qui déclare que la demande d'abonnements a fortement augmenté au début de cette année et qu'il lui faut réimprimer des numéros (p. 279, 469).

2 *Ibid.*, XIX, 1, 1eroctobre 1910, p. 62.

3 *Ibid.*, XI, 11, 1er mars 1903, p. 352.

4 Informations données par la correspondance de Jurjî Zaydân avec son fils Amîl, étudiant au *Syrian Protestant College* à partir d'octobre 1908. Nous sommes redevable au Professeur Thomas Philipp, de l'Université d'Erlangen en Allemagne, de nous avoir communiqué les copies qu'il détenait des lettres de Jurjî Zaydân. Nous ignorons où se trouvent les originaux. Il n'y en a pas trace à l'*AUB* où les papiers de l'auteur ont été déposés.

lui échappât pas. Il prenait aussi conscience d'un vaste mouvement culturel, dépassant le cadre de l'Egypte ou des provinces arabes de l'Empire. La révolution jeune-turque élargissait ainsi ses horizons. C'est d'ailleurs en 1908, si l'on en juge par la correspondance de Jurjî Zaydân avec son fils, que l'Alépin Zakî Mughâmiz commença à traduire *Târîkh al-tamaddun al-islâmî* en turc[1]. Cette traduction devait paraître en 1910 dans le journal *Iqdam (l'Effort)*, l'un des plus gros tirages de la presse quotidienne d'Istanbul[2].

Jurjî Zaydân chercha à transmettre à son fils Amîl, alors établi à Beyrouth pour y poursuivre ses études, ce sentiment d'attachement quasi-affectif à l'Empire ottoman. Il lui conseilla d'apprendre lui aussi le turc, langue de l'Etat *(lughat al-dawla)* et de l'avenir *(lughat al-mustaqbal lanâ)*[3]. Il se réjouit qu'il demandât à recevoir son tarbouche qu'il avait oublié au Caire : «Ta mère m'a dit que tu voulais porter le tarbouche plutôt que le chapeau, lui écrivit-il. Tu fais bien, en raison de ton appartenance à l'ottomanité *(intimâ'an ilâ 'l-ᶜuthmâniyya)*.»[4] L'emploi de ce concept d'ottomanité est ici remarquable. Amîl lui-même l'a relevé et interrogé son père sur sa signification. Son «ottomanité» ne devait pas lui sembler aller de soi, à lui qui était né en Egypte. Voici la réponse de Jurjî Zaydân :

> «En ce qui concerne ta question sur ton ottomanité, tu es à l'évidence ottoman parce que tes parents sont ottomans et que tout Egyptien est ottoman même si tout Ottoman n'est pas égyptien. Tu es un Ottoman syrien, avec les droits de l'Egyptien puisque tu es né en Egypte»[5]

Le débat a dû se poursuivre encore un peu entre le père et le fils. Amîl voulait savoir comment être ottoman. Pour Jurjî Zaydân, cela ne devait présenter aucune difficulté[6]. Comme on vient de le voir, on pouvait le manifester symboliquement, par le port du tarbouche ; on pouvait apprendre

1 Lettres de Jurjî à Amîl Zaydân, 12 et 18 novembre 1908.

2 *Cf al-Hilâl*, XIX, 1, 1er octobre 1910, p. 60.

3 Lettres de Jurjî à Amîl Zaydân, 3, 12, 28 novembre 1908.

4 *Ibid.*, 31 octobre 1908.

5 *Ibid.*, 10 novembre 1908.

6 *Cf ibid.*, 20 novembre 1908.

grand homme. Ce dernier, à la fois guide et modèle des peuples, devait s'offrir à leur mémoire[1]. L'attitude d'Abdülhamid apparaissait probablement à Zaydân et à nombre de ses contemporains comme archaïque et contraire aux intérêts de la Nation ainsi dépourvue de tout contact avec son souverain. Du Sultan, on aspirait certainement à savoir davantage. En témoigne la nouvelle rubrique ouverte par la revue al-Hilâl en 1907 sur la «situation des Etats contemporains» *(Ahwâl al-duwal al-mu ᶜâsira)*. L'Empire ottoman est le premier abordé, avec pour commencer une longue description d'Abdülhamid, de son physique, de son caractère, de son emploi du temps, de sa famille. La revue montre aussi le visage du sultan, bien qu'aucun portrait de lui ne circulât alors et qu'on dût se contenter de ceux d'un homme qui lui ressemblait beaucoup et qui se faisait photographier ou peindre à sa place, avec son autorisation. Le portrait que publie *al-Hilâl* est présenté comme le plus ressemblant[2].

Tous ces facteurs -massacres des Arméniens, censure, mise en cause du califat ottoman, lent dénouement de la crise patriarcale orthodoxe dans le siège d'Antioche, prise en compte du fait colonial, invisibilité du Sultan-constituent donc autant d'attentes déçues et expliquent la politisation croissante de Jurjî Zaydân. Elle est perceptible à partir de 1906, après la révolution constitutionnaliste iranienne. L'impact de cette dernière est incontestable. L'été terminé, Zaydân ouvrit la quinzième année d'*al-Hilâl* par

1 On constate en effet que presque toutes les illustrations d'*al-Hilâl* sont les portraits des personnages évoqués à la rubrique «Evénements célèbres et grands hommes». En voyage en France et en Angleterre en 1912, Jurjî Zaydân a été frappé par le culte rendu aux grands hommes. Il a remarqué leurs statues et visité leurs demeures. Il s'est rendu au musée du château de Versailles dédié par Louis-Philippe Ier «à toutes les gloires de la France», aux musées Grévin et Tussaud, au Panthéon. Devant le tombeau de Napoléon Ier aux Invalides, saisi par la solennité du lieu, il a cru quelques instants voir l'Empereur debout parmi ses généraux et ses ministres la tête baissée en signe de vénération ; à l'abbaye de Westminster, il lui a semblé entendre parler les grands hommes dont les tombeaux et les statues s'offraient au regard des visiteurs. *Cf* son récit de voyage, *op. cit.*

2 *Al-Hilâl*, XVI, 1, 1er octobre 1907, p. 38-40.

un article sur le «gouvernement constitutionnel» *(al-hukûma al-dustûriyya)* qu'il opposait au «gouvernement despotique» *(al-hukûma al-istibdâdiyya)*. Ce fut pour lui l'occasion d'évoquer la constitution ottomane et de rappeler qu'Abdülhamid fut «le premier à avoir établi un régime constitutionnel dans les Etats musulmans» -la constitution tunisienne de 1861 n'étant pas prise en compte. A cette date, l'automne 1906, Zaydân restait bien sûr prudent. Il ne remettait pas en cause, apparemment, la suspension de la constitution en 1878, admettant peut-être, comme il l'écrivait, que la nation n'était pas prête alors à une telle réforme[1]. Mais près de trente ans plus tard, les temps avaient changé. Publier un article sur le gouvernement constitutionnel, dans une revue de surcroît qui se défendait jusque là de prendre des positions politiques, était une façon de remettre en cause la nature despotique du pouvoir ottoman et de plaider pour le rétablissement de la constitution. Ce qui avait été possible en Iran devait l'être dans l'Empire ottoman. Zaydân sentait bien que la façon dont Abdülhamid exerçait le pouvoir était ébranlée. A partir d'octobre 1907, avec le début d'un nouveau volume, sa revue apparaît comme de plus en plus préoccupée de l'avenir du régime ottoman, qu'elle n'évoque plus seulement dans une simple chronique des événements mensuels. Comme nous venons de le voir, l'Empire ottoman inaugura une rubrique sur la «situation des Etats contemporains». En décembre 1907 parut un article sur «l'histoire des partis politiques»[2], en avril et mai 1908 un autre, plus long, sur «la révolution française»[3]. Deux mois plus tard, la révolution jeune-turque allait avoir un retentissement majeur.

Le rétablissement de la constitution ottomane en juillet 1908 marqua profondément Jurjî Zaydân et ses lecteurs. L'événement suscita de multiples articles dans *al-Hilâl* dont les numéros s'arrachèrent. La revue fit la chronique de la révolution *(Târîkh al-inqilâb al-ᶜuthmânî)*, donna des nouvelles des élections législatives, rappela l'histoire du gouvernement constitutionnel, s'intéressa aux relations entre Turcs et Arabes que les tendances centralisatrices du Comité Union et Progrès étaient accusées

1 *Ibid.*, XV, 1, 1er octobre 1906, p. 18-24.

2 *Ibid.*, XVI, 3, 1er décembre 1907, p. 141-148.

3 *Ibid.*, 7, 1er avril 1908, p. 385-404 et 8, 1er mai 1908, p. 441-450.

explicitement son nom, placé dans la bouche d'Abdülhamid avec ceux de Khalîl Ghânim et Shakîb Arslân comme symboles de la vitalité et de la liberté intellectuelle des Arabes dont le régime devrait se méfier s'il voulait survivre[1]. La piété du Sultan, le temps qu'il consacrait à la prière, l'aumône qu'il dispensait, la *sharî ᶜa* dont il se réclamait ne sont présentés ici que comme attitudes de pure hypocrisie, utilisées à des fins personnelles alors que les libertés étaient confisquées, les peuples de l'Empire bafoués et les divisions confessionnelles attisées[2]. Zaydân qui, au début des années 1890, avait pu éprouver quelque sympathie pour la politique califale d'Abdülhamid s'était mis à considérer que ce dernier n'était pas digne de la succession à laquelle il prétendait.

Jurjî Zaydân fut également déçu par l'attitude de la Sublime Porte quand, en avril 1899, un évêque arabe, Mgr Malatios Dûmânî, fût enfin porté à la tête du Patriarcat orthodoxe d'Antioche. Devant l'opposition du Phanar, le gouvernement ottoman tarda en effet à reconnaître cette élection. Après s'être réjoui, en reprenant ses propos de 1892, que les Syriens fussent désormais placés sous l'autorité d'un «patriarche de leur race *(jilda)* qui parl(ait) leur langue, compren(ait) leurs moeurs, conna(issait) leurs besoins, et veill(ait) sur eux comme un véritable père»[3], Zaydân fit part de sa tristesse. Il voulait encore croire en la sagesse du gouvernement tout en l'accusant de «jeter l'huile sur le feu entre les peuples syrien et grec»[4].

Un autre motif de déception fut le rétrécissement des limites de l'Empire. C'est l'une des caractéristiques de la politique hamidienne qu'allait retenir Zaydân après la déposition du Sultan en 1909[5]. Les pertes territoriales à la vérité dataient du début du règne. L'Empire ottoman les avaient essentiellement subies entre 1878 et 1882, entre le congrès de Berlin

1 *Ibid.*, chap. VII, *«Fî sabîl al-dustûr»*, p. 87.

2 Analyse tirée notamment du discours de Tuhmâz, père de l'héroïne du roman, un admirateur d'Abdülhamid, à ranger parmi les personnages faibles et méchants de l'oeuvre, *ibid.*, chap. II, *«Bayn Shîrîn wa Sâ'ib»*, p. 26.

3 *Ibid.*,VII, 16, 15 mai 1899, p.482.

4 *Ibid.*, 18, 15 juin 1899, p. 562.

5 *Ibid.*, XVII, 10, 1er juillet 1909, p. 570-573.

et l'occupation de l'Egypte. Zaydân dut en prendre progressivement la mesure. Elles paraissaient d'autant moins acceptables que la censure régnait et que la politique musulmane était peu à peu discréditée, Abdülhamid étant soupçonné de veiller à sa propre sécurité plutôt qu'à celle de ses sujets[1]. En 1902, *al-Hilâl* publia pour la première fois un long article sur l'histoire de la «province» *(wilâya)* de Tunis dont le prétexte était fourni par la mort de ᶜAlî Bey, au pouvoir depuis octobre 1882, et sous le règne duquel avait commencé à fonctionner le Protectorat français[2]. A cette date le réformisme tunisien était en train de renaître. Bientôt allaient être formulées publiquement les premières revendications sinon contre le Protectorat lui-même, du moins contre son fonctionnement. Peut-être Zaydân le percevait-il et prenait-il conscience de l'ampleur du fait colonial ? Cette évolution apparaît plus nettement dans le contexte de la guerre russo-japonaise en 1904-1905. Elle suscita une solidarité orientale et amena Zaydân à dénoncer la politique impériale russe -thème vulgarisé, là encore, dans le roman *Al-inqilâb al-ᶜuthmânî* que nous avons mentionné plus haut.

Reste sans doute la principale déception, celle qui explique toutes les attaques dont Abdülhamid allait être la cible à partir de 1909 et les noirs desseins qu'on lui prêta : sa réclusion dans son palais de Yildiz - conformément à la pratique traditionnelle des souverains orientaux qu'avaient abandonnée les sultans ottomans depuis le règne de Mahmûd II en 1808[3]. Abdülhamid était un sultan qui ne se montrait pas, sauf à la prière du vendredi et dans des cérémonies religieuses. Sa réclusion finit par alimenter les plus folles rumeurs. Le courrier des lecteurs d'*al-Hilâl* s'en fait une fois l'écho. Un lecteur voulait savoir s'il était vrai que la nourriture du Sultan était préparée par des religieuses chrétiennes. Zaydân ne le croyait pas[4]. L'absence de visibilité du Sultan était en revanche contraire à l'image qu'il se faisait du

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*, X, 19-20, 15 juillet 1902, 581-593.

3 *Cf* François Georgeon, «Le sultan caché. Réclusion du souverain et mise en scène du pouvoir à l'époque de Abdülhamid II (1876-1909)», *Turcica*, Revue d'études turques, 29, 1997, p. 93-124.

4 *Al-Hilâl*, IX, 1, 1er octobre 1900.

menaçait d'être en turc ou en français[1].

Zaydân attendait aussi de l'Etat un arbitrage dans la crise patriarcale orthodoxe des années 1890 dont l'enjeu était l'arabisation du haut-clergé jusque là hellénophone. Son attitude est révélatrice à la fois de sa conscience d'une identité nationale arabe et de son désir de voir la Sublime Porte la prendre en considération. Nous avons dit qu'après l'élection du Patriarche Spiridon en 1892, il avait prôné l'apaisement et le respect de la *bay ᶜa* d'investiture que lui avait donnée Abdülhamid. Mais sur le fond il trouvait légitime, «dans la nature de la civilisation», que les «membres de la communauté (aspirent) à être indépendants et guidés par un pasteur de leur race *(min abnâ' jildati-him)* qui connaisse leur langue et leurs coutumes». Cette indépendance par rapport au clergé grec et au Patriarcat oecuménique de Constantinople, cette autocéphalie, étaient perçues par Zaydân comme un juste retour de la fidélité qu'avait toujours manifestée la communauté à l'égard de l'Empire ottoman[2].

Plus généralement étaient espérés la poursuite des *Tanzîmât* et de l'oeuvre de modernisation, le désenclavement des provinces, la mise en place d'un régime qui abolirait les discriminations ethniques et confessionnelles et encouragerait les créations de l'esprit. Or la politique d'Abdülhamid en laquelle, nous l'avons vu, Zaydân avait d'abord manifesté une certaine confiance, déçut ses espérances. Le dépouillement d'*al-Hilâl* année par année permet de repérer les étapes de sa désaffection à l'égard du pouvoir. Les massacres d'Arménie en 1894 et 1895 constituèrent certainement un tournant. *Al-Hilâl* y consacra en soi peu de place. La revue mentionne, dans la chronique mensuelle des événements extérieurs, l'agitation de la région de Sasûn à l'automne 1894[3], puis reste pratiquement silencieuse pendant un an. Elle s'en explique : il est très difficile d'établir formellement les faits. Seules sont connues les informations échangées entre la Sublime Porte et les autres Etats sur la nécessité de réformes[4]. Contrairement à ce qu'on aurait pu

1 *Cf Mudhakkirât Jurjî Zaydân, op. cit.*, p. 71-74.

2 *Al-Hilâl*, I, 2, 1er octobre 1892, p. 58.

3 *Ibid.*, III, 7, 1er décembre 1894, p. 279.

4 *Ibid.*, IV, 4, 15 octobre 1895, p. 154.

attendre de Zaydân, il n'apporte même pas d'éclairage historique sur l'actualité. Il faisait là, pour la première fois peut-être bien qu'elle existât antérieurement, l'expérience de la censure. Elle se poursuivit dans les années suivantes. Zaydân a dû s'inquiéter de ce qu'aucune information ne circulât sur des événements qui engageaient l'avenir de l'Empire ottoman, la coexistence des peuples qui le composaient et l'harmonie entre chrétiens et musulmans. Après 1895, il ne dit plus rien de la question arménienne, plus rien non plus des fêtes dynastiques ottomanes ni de la sollicitude du Sultan. Plus tard, après la révolution jeune-turque, il dénonça ouvertement le panislamisme *(al-jâmi ᶜa al-islâmiyya)* qui accroissait la méfiance entre chrétiens et musulmans et suscitait le fanatisme *(al-ta ᶜassub)* dont les massacres arméniens furent précisément la manifestation la plus éclatante[1].

Un article sur Jamâl al-Dîn al-Afghânî en 1897 lui valut aussi quelques ennuis, comme il le raconta lui-même bien des années après. Il y faisait état notamment de tout l'argent dépensé par le Sultan pour unifier l'ensemble des musulmans et les rassembler de tous les coins du monde sous l'ombre du califat suprême. Les numéros d'*al-Hilâl* parvenant dans l'Empire ottoman furent alors saisis et la revue se retrouva sous surveillance[2].

L'influence des milieux réformistes syriens soumis à la même censure de plus en plus pesante et discutant de la légitimité d'Abdülhamid à exercer la fonction de calife renforça encore les distances prises par Zaydân vis-à-vis du règne. Il eut notamment l'occasion de côtoyer au Caire ᶜAbd al-Rahmân al-Kawâkibî. Il lut ses ouvrages, *Tabâ'i ᶜ al-istibdâd (Caractères du despotisme)* et *Umm al-Qurâ (La mère des Nations)* dont il signala la parution dans *al-Hilâl*, et lui consacra une nécrologie fort élogieuse, destinée à faire connaître la contribution à la *Nahda* d'un homme éminent par sa vaste culture et ses qualités de coeur[3]. Les positions d'al-Kawâkibî sur le califat sont très perceptibles dans le roman historique qu'écrivit Jurjî Zaydân en 1911 sur la révolution ottomane[4]. Cette oeuvre va jusqu'à mentionner

1 *Ibid.*, XVII, 10, 1er juillet 1909, p. 576-577.

2 *Ibid.*, XVII, 10, 1er juillet 1909, p. 576.

3 *Ibid.*, X, 19-20, 15 juillet 1902, p. 594-596.

4 *Al-inqilâb al-ᶜuthmânî (La révolution ottomane)*, 1ère parution dans *al-Hilâl*, XIX, 10, 1er juillet 1911, p. 581. Les références que nous indiquons ci-dessous sont celles de l'édition de Dâr al-Jîl à Beyrouth en 1988.

très marqué par le darwinisme social et la croyance dans l'inégalité des races. Jurjî Zaydân fut notamment influencé par la lecture de *La civilisation des Arabes* du médecin et sociologue français Gustave Le Bon selon lequel les Arabes constituaient une race supérieure tandis que les Turcs, comme les Mongols et les Noirs, auraient appartenu à des races inférieures[1].

L'islam, dans l'historiographie de Jurjî Zaydân, fut donc la première grande manifestation du rôle civilisateur des Arabes. La prédication de Muhammad et les premières conquêtes jetèrent les bases d'une brillante civilisation, relayant la civilisation gréco-romaine affaiblie. Après avoir connu une période d'épanouissement et de croissance et vécu un véritable âge d'or au début de l'ère abbasside, la civilisation islamique entra à son tour dans une phase de décadence dont Zaydân situe l'origine à l'introduction de mercenaires turcs dans l'armée du calife al-Mu^c^tasim bi-llah au milieu du III^ème^/ IX^ème^ siècle. Son idée est donc que quand l'élément arabe est faible, la civilisation l'est aussi. L'époque de la décadence se poursuit jusqu'à la fin du XVIII^ème^ siècle. L'Empire ottoman en fait donc partie malgré sa puissance politique et miltiaire reconnue par Jurjî Zaydân. Survient l'expédition de Bonaparte en Egypte. Les «germes de la civilisation» *(budhûr al-hadâra)* sont à nouveau déposés en Orient[2]. Les Arabes, en connaissant à nouveau une *Nahda,* retrouvent leur capacité créatrice et l'initiative dans le déroulement de l'histoire.

---

1 Gustave Le Bon, *La civilisation des Arabes,* Paris, Firmin-Didot, 1884. C'est lui qui parle des Arabes comme «susceptibles de civilisation» (p. 69). C'est cette expression que Zaydân a traduite, pensons-nous, par *mustaciddûn li-l-hadâra (in Târîkh al-tamaddun al-islâmî,* vol. 1, 1902, p. 9).

2 Sur les conséquences de l'Expédition d'Egypte en Orient, voir notamment le récit du voyage de Jurjî Zaydân en Europe en 1912, *Rihla Jurjî Zaydân ilâ Ûrubâ,* Le Caire, Idârat al-Hilâl bi-Misr, 1923, p. 49-51 (1ère publication dans *al-Hilâl*, XXI, n° 1 à 10, du 1er octobre 1912 au 1erjuillet 1913, sous le titre *«Mamâlik Faransâ wa Inkiltirâ wa Swîsirâ : ^c^umrânu-hâ wa nizâm hukûmati-hâ wa hadâratu-hâ wa sâ'ir ahwâli-hâ al-iqtisâdiyya wa'l-ijtimâ^c^iyya, min rihla li-sâhib al-Hilâl fî hadhâ al-^c^âm»*).

L'histoire des relations entre Turcs et Arabes est donc toujours envisagée par Jurjî Zaydân en termes de domination et de soumission réciproques. Dans les premiers temps de l'islam, la domination politique appartenait aux Arabes. Puis les Turcs entrèrent à leur service avant de s'emparer eux-mêmes du pouvoir. La *Nahda* infléchit cette évolution, moins sur le plan politique -malgré les efforts de Muhammad ^c^Alî pour se poser en rival des Ottomans en s'appuyant sur la solidarité arabe- que sur le plan culturel. Aussi Zaydân ne conceptualise-t-il pas le nationalisme. S'il mentionne volontiers «la nation», qu'il entend servir et guider, il la qualifie rarement. Il emploie le plus souvent les mots *«al-umma»* et *«al-watan»* sans autre précision. On peut comprendre, indifféremment ou selon le contexte, qu'il s'agit de la nation ottomane, de la nation arabe, de la nation syrienne, de la nation égyptienne, ou le tout ensemble. *«Al-umma»* et *«al-watan»* sont des concepts porteurs de sens en soi. Ils évoquent à la fois la collectivité solidaire et la terre auxquelles tout homme doit s'attacher et dont il doit contribuer au développement[1]. Le renouveau est d'abord dans cette prise de conscience de la responsabilité individuelle au service de tous.

La renaissance d'une histoire et d'une identité arabes suscitaient en revanche des attentes à l'égard de l'Etat. Zaydân comptait sur la promotion de la langue arabe et souhaitait pour elle un statut comparable à celui du turc. En 1894, il retint par exemple l'information que les passeports ottomans seraient désormais libellés en turc et en arabe. Cette revendication que l'arabe soit utilisé dans les actes administratifs et, plus encore, dans l'enseignement, a dû prendre forme très tôt chez lui. Elle était déjà l'un des enjeux de la grève du *Syrian Protestant College* à laquelle il a participé en 1882. Les étudiants ne protestaient pas seulement contre la révocation d'un de leurs professeurs, dont les prises de position en faveur de la théorie de l'évolution avaient déplu à la direction de l'établissement, mais aussi pour défendre leur diplôme et la possibilité de le passer dans leur langue. Ils souhaitaient que ce diplôme, décerné par une faculté étrangère privée, fût validé dans l'Empire ottoman sans qu'ils eussent à se rendre à Istanbul pour un examen complémentaire qui

---

1 Voir l'analyse que Thomas Philipp a faite de ces mots dans *Gurgî Zaydân, his Life and Thought, op. cit.*, p. 86-88.

lointain. Sa quête identitaire, son intérêt pour la langue, le conduisaient plutôt à inscrire son oeuvre dans un espace et un temps arabes.

L'espace est composé principalement de l'Egypte et de la Syrie, comme le montre la chronique mensuelle *(Bâb târîkh al-shahr)* dans chaque livraison d'*al-Hilâl*. Les événements du mois sont ainsi classés :

-Les événements égyptiens *(al-hawâdith al-misriyya)*

-Les événements syriens *(al-hawâdith al-suriyya)*

-Les événements extérieurs *(al-hawâdith al-khârijiyya)*

L'Empire ottoman ne constitue donc pas un espace en soi. Jurjî Zaydân l'évoque soit dans la chronique égyptienne, quand il signale les marques de courtoisie échangées entre la Sublime Porte et les personnalités politiques et religieuses du pays, soit dans la chronique syrienne, quand il se prononce sur la crise du Patriarcat orthodoxe d'Antioche, soit, le plus souvent, dans la chronique étrangère où il ne lui accorde pas plus de place qu'aux pays européens, à la Chine ou au Japon.

L'Egypte et la Syrie au contraire sont privilégiées parce que ce sont des territoires où Jurjî Zaydân a vécu et où l'on parle arabe. Elles sont le lieu par excellence de la *Nahda*, de la renaissance si l'on veut, ou plus précisément du nouvel éveil de la culture arabe. Zaydân, nous l'avons dit en commençant, est l'un des auteurs ayant forgé ce concept. Il y a consacré des articles dans *al-Hilâl*, l'a employé à plusieurs reprises dans *Tarîkh al-tamaddun al-islâmî*, et l'a synthétisé dans le quatrième volume de *Târîkh âdâb al-lugha al-^{c}arabiyya* qui porte sur l'histoire de la littérature arabe de 1801 aux débuts du XX^{ème} siècle. Cette période est d'emblée présentée par l'auteur comme celle du «dernier réveil» *(al-nahda al-akhîra)* dont les caractéristiques - développement des écoles, de l'imprimerie, de la presse, des associations scientifiques, des bibliothèques, des musées, et de toutes les formes de littérature- constituent le plan du livre et sont alternativement envisagées en Egypte et en Syrie.

La *Nahda* est conçue comme un mouvement arabe non seulement par sa géographie -elle affecte d'abord des provinces arabes- mais par sa chronologie et l'identité de ceux qui en sont les promoteurs. Le temps de la

Nahda est celui du Proche-Orient arabe : elle commence en 1798 avec l'Expédition d'Egypte, s'épanouit sous le règne de Muhammad ^{c}Alî et de ses successeurs, entre dans une nouvelle phase créative après les événements de 1860 en Syrie, grâce à l'afflux d'étrangers à Beyrouth, le développement des établissements scolaires, l'émigration. Les «piliers de la Renaissance» *(arkân al-Nahda)*, toujours selon Jurjî Zaydân, sont des Arabes ou des hommes ayant longtemps oeuvré en Egypte et en Syrie et profondément influencé leurs élites intellectuelles, tels le docteur Cornelius Van Dyck, du *Syrian Protestant College*, ou Jamal al-Dîn al-Afghânî. Il faut y ajouter le musulman indien al-Sayyîd Ahmad Khân. Zaydân ne compte parmi eux aucun Turc[1]. Parmi les hommes célèbres de l'Orient, *(mashâ'îr al-Sharq)*, hommes de science et de culture *(rijâl al-^{c}ilm wa 'l-adab)* dont Zaydân a fait la biographie, ne figurent que deux auteurs de langue turque sur les trente neuf noms évoqués : Namik Kemal et Ahmet Cevdet[2].

Le thème de la *Nahda* oriente toute la vision qu'avait Jurjî Zaydân du passé[3]. Il fait des Arabes les véritables moteurs de l'histoire orientale, dans un rapport inégalitaire avec les autres peuples, notamment les Turcs. Dans les travaux de Zaydân, l'islam apparaît lui-même comme le produit d'un premier éveil, d'une première *Nahda*, des Arabes. Les peuples orientaux auraient été éveillés au monde par l'islam tandis que les Arabes auraient déjà été «susceptibles de civilisation» *(musta^{c}iddûn li'l-hadâra)*. Ce discours est

---

1 D'après *Tarâjim mashâ'îr al-Sharq fî 'l-qarn al-tâs^{c} ^{c}ashar (Biographies des hommes célèbres de l'Orient au XIXème siècle)*, vol. 2, Le Caire, Matbacat al-Hilâl, 1922 [3ème édition ; 1ère édition en 1902-1903].

2 *Ibid.*

3 L'analyse qui suit sur la conception qu'avait Jurjî Zaydân de l'histoire est tirée principalement des cinq volumes de *Târîkh al-tamaddun al-islâmî*. Un article d'*al-Hilâl* en offre une bonne synthèse : *«Al-târîkh al-islâmî bi'l-nazar ilâ sâ'îr al-tawârîkh»* («L'histoire de l'islam au regard des autres histoires»), *al-Hilâl*, XIX, 3, 1er décembre 1910, p. 154-161. Voir l'étude détaillée que nous en avons faite sous le titre «L'islam dans une nouvelle réflexion historique arabe», in *Les Arabes du Message à l'Histoire*, sous la direction de Dominique Chevallier et André Miquel, Paris, Fayard, 1995, p. 405-424.

forme d'unité. Il est intéressant, ainsi, de relever en quels termes il se prononça en faveur du pèlerinage du Sultan, pourtant controversé, aux lieux saints de l'islam en 1894 : «Il n'y a pas mieux pour l'*Umma* que de voir son sultan ou son prince se soumettre à l'obligation du pèlerinage comme l'ont fait les califes et les sultans depuis les premiers temps de l'islam». Tous les sujets, poursuivait-il, devaient s'en réjouir quels que soient leur confession ou leur rite juridique *(madhhab)*[1]. «Notre époque hamidienne, écrivit-il encore, se distingue sans aucun doute de celles qui l'ont précédée par la liberté, l'extension des connaissances, de solides orientations. Notre maître le grand Sultan se distingue aussi par sa sollicitude, sa compassion et son désir de soulager ses sujets.»[2] Zaydân fut incontestablement marqué par la symbolique de l'Etat que développa Abdülhamid et les bienfaits qu'il dispensa grâce à sa liste civile. Dans les premières années de sa parution, *Al-Hilâl* se fait précisément l'écho de toute cette politique que décrit François Georgeon dans le présent volume, destinée à susciter le patriotisme ottoman et attacher les sujets au souverain et à la monarchie. La revue mentionne les fêtes dynastiques célébrant l'anniversaire du Sultan ou son accession au trône, les décorations remises à tel ou tel notable, les réalisations accomplies dans les domaines de la santé ou de l'éducation sur les fonds personnels d'Abdülhamid. Zaydân se réjouit ainsi de la construction d'hospices dans le Hedjaz, de l'envoi à l'Institut Pasteur à Paris de trois médecins ayant pour mission de rapporter le vaccin contre la diphtérie, des bourses accordées à de jeunes Syriens de confession orthodoxe pour poursuivre leurs études à Istanbul, tout cela -il y insiste- aux frais du Sultan[3].

On voit apparaître dans ce qui précède les raisons de l'attachement de Jurjî Zaydân à l'Empire et à la dynastie. Il tenait tout d'abord à l'intégration ancienne des provinces arabes, renforcée par les *Tanzimât* et la politique hamidienne. La nationalité ottomane, ensuite, constituait un lien entre Beyrouth où Zaydân était né et l'Egypte où il avait immigré, ce que

1 *Ibid.*, II, 20, 15 juin 1894, p. 636.

2 *Ibid.*, II, 12, 15 février 1894, p. 381.

3 *Ibid.*, et II, 11, 1er février 1894, p. 316 ; III, 6, 15 novembre 1894, p. 237 ; IV, 2, 15 septembre 1895, p. 75.

confortaient les efforts de rapprochement du khédive ᶜAbbâs Hilmî II avec la Sublime Porte contre les Britanniques, dans les années 1890. *Al-Hilâl*, s'y est intéressé, par exemple en relatant le voyage du souverain égyptien à Istanbul durant l'été 1893[1]. C'est comme orthodoxe, membre de la communauté chrétienne majoritaire, enfin, que Jurjî Zaydân se sentait étroitement lié à l'Empire ottoman. A partir de 1892, quand les fidèles damascains se mirent à contester l'élection sur le siège orthodoxe d'Antioche d'un prélat grec, Monseigneur Spiridon, Zaydân prôna l'apaisement -même si sa préférence allait à la désignation à terme d'un patriarche arabe Il invitait ses coreligionnaires à respecter la *bay ᶜa* du Sultan qui avait confirmé l'élection du Patriarche Spiridon[2]. En 1893, lorsque la crise s'aggrava, il en appela dans *al-Hilâl* au gouvernement ottoman, seul capable de trouver une issue, car, expliquait-il, «la communauté orthodoxe (était) en tête de toutes les communautés pour sa loyauté à l'égard de la Sublime Porte et sa soumission à ses décrets»[3]. Quand en 1894, un différend surgit entre le gouvernement et le Patriarcat oecuménique de Contantinople à propos de la désignation de deux évêques bulgares en Macédoine, il en minimisa la portée. Il s'agissait selon lui d'un conflit sans gravité, comme il était normal qu'il s'en produisît entre les autorités ottomanes et une communauté si liée à elles, jouissant de nombreux droits et privilèges. Il s'en remettait donc une nouvelle fois à la sagesse du souverain[4]. Le *nishân* ottoman de rang un que reçut, l'année suivante, le Patriarche Sophronios, Patriarche orthodoxe d'Alexandrie, put le rassurer sur la «satisfaction de Sa Majesté le Sultan à l'égard de la communauté orthodoxe qui, en vérité, lui (était) l'une des plus dévouées»[5]

Jurjî Zaydân restait donc un légaliste. L'Empire ottoman constituait naturellement le cadre de l'Etat et de la citoyenneté, sans être pourtant sa préoccupation majeure. En fait il représentait pour lui un horizon un peu

1 *Ibid.*, I, 12, 1er août 1893, p. 561-562.

2 *Ibid.*, I, 2, 1er octobre 1892, p. 57-58.

3 *Ibid.*, I, 7, 1er mars 1893, p. 330.

4 *Ibid.*, III, 1, 1er septembre 1894, p. 34.

5 *Ibid.*, IV, 1, 1er septembre 1895, p. 34.

scientifique et littéraire» ; il est aussi l'auteur de romans d'histoire de l'islam conçus comme un cycle, et d'ouvrages érudits adaptant, en arabe, les travaux des orientalistes. Les plus ambitieux sont *Târîkh al-tamaddun al-islâmî (Histoire de la civilisation islamique)*, en cinq volumes parus de 1902 à 1906, et *Târîkh âdâb al-lugha al-ᶜarabiyya (Histoire des lettres arabes)*, en quatre volumes publiés entre 1911 et 1914[1].

En publiant beaucoup, dans une langue facilement accessible à tous ceux qui savaient lire, en vulgarisant l'histoire des Arabes, Jurjî Zaydân a puissamment contribué à la formation d'une conscience arabe. En même temps, il s'est reconnu comme citoyen de l'Empire ottoman, sans concevoir l'avenir des Arabes en dehors de lui. Bien plus, son sentiment d'appartenance ottomane s'est approfondi avec son identité arabe. Quand il a commencé sa carrière de publiciste, à la fin des années 1880, sa démarche n'était nullement politique. L'Etat ottoman était une réalité sur laquelle il ne s'interrogeait pas. Mais en faisant émerger, par son oeuvre, un espace et un temps spécifiquement arabes, en attachant un grand prix à la modernisation de la langue arabe, il a été conduit à s'intéresser à la place des Arabes dans l'Empire. Ses attentes à l'égard de l'Etat se sont renforcées. Le rétablissement de la constitution ottomane en 1908 lui a donné de grandes espérances. C'est alors qu'il s'est explicitement affirmé comme Ottoman, en prônant, dans les années suivantes, l'apaisement des relations entre Arabes et Jeunes Turcs.

La question de l'avenir de l'Empire ottoman et de la relation des Arabes au pouvoir n'était pas d'abord ce qui intéressait Jurjî Zaydân. Son autobiographie[2] permet de saisir ses motivations et sa vocation : accéder à la culture *(adab)*, assumer les transformations de la société -dont Beyrouth lui

---

1 La biographie la plus complète de Jurjî Zaydân est celle de Thomas Philipp, *Gurgî Zaydân, his Life and Thought,* Beyrouth, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1979.

2 Restée longtemps inédite, elle a d'abord été publiée par *al-Hilâl*, avec des coupures, de février à septembre 1954 sous le titre *«Jurjî Zaydân yaktubu bi-qalami-hi târîkh hayâti-hi»*. L'édition de référence est celle de Salâh al-Dîn al-Munajjid, *Mudhakkirât Jurjî Zaydân,* Beyrouth, Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1968. Traduction anglaise par Thomas Philipp, *«The Autobiography of Gurgî Zaydân», op. cit.*, p. 128-206.

fournissait l'exemple, profiter des apports de l'Occident tout en préservant son identité. La réalisation de ce projet passait par l'école. Elle permettait de rénover l'arabe. Ce dernier redevenait une matière scolaire orientée vers la production écrite *(inshâ')*. Il était, pour Zaydân, une langue évolutive, créative, ainsi qu'un moyen de s'approprier les apports occidentaux, en particulier les travaux sur l'histoire de l'Orient ou des Arabes. Le renouveau de la langue arabe et l'intérêt pour l'histoire étaient donc moins une réaction de défense face aux Turcs qu'un effet du développement des écoles et une quête identitaire face à l'Europe.

Aussi Zaydân n'avait-il pas de raison de remettre en cause l'Empire ottoman. Les transformations que ce dernier avait connues, les *Tanzimât*, ainsi que l'effort de modernisation poursuivi sous Abdülhamid, encourageaient au contraire la mobilité sociale et le dynamisme culturel qui conditionnaient pour lui la régénération de l'Orient. A ses yeux, l'Empire ottoman restait prestigieux. En 1892, en choisissant *al-Hilâl* pour titre à sa revue, il se plaçait explicitement sous la protection du Croissant ottoman, «symbole de notre grand Etat» qu'il demandait à Dieu de consolider[1]. Il gardait à l'esprit l'ancienneté et la pérennité de la dynastie. En 1892 toujours, à la rubrique «Evénements célèbres et grands hommes» *(Bâb akbar al-hawâdîth wa aᶜzam al-rijâl)* qui ouvrait chaque livraison d'*al-Hilâl*, il consacra trois biographies à des sultans ottomans : ᶜUthmân, le fondateur de la dynastie ; Sulaymân le Législateur *(al-Qanûnî)*, le contemporain et l'égal des grands souverains européens, François I^er^, Charles Quint, Henri VII, ou le Pape Léon X ; Mahmûd II enfin, le réformateur et l'artisan de l'ouverture à l'Occident[2]. Pour Zaydân en effet, les sultans étaient de ces grands hommes qui font la force des nations et en assurent le progrès.

Abdülhamid lui paraissait de la même trempe. Dans les premières années d'*al-Hilâl*, on voit que Jurjî Zaydân, tout chrétien qu'il fût, n'était pas insensible à une politique musulmane qui favorisait les provinces arabes, ravivait le souvenir des dynasties umayyade et abbasside, et prônait une

---

1 *Al-Hilâl,* I, 1, 1er septembre 1892, p. 2.

2 *Ibid.*, I, 1, 1er septembre 1892, p. 3-6 ; I, 2, 1er octobre 1892, p. 33-41 et I, 3, 1er novembre 1892, p. 65-71.

scientifique et littéraire» ; il est aussi l'auteur de romans d'histoire de l'islam conçus comme un cycle, et d'ouvrages érudits adaptant, en arabe, les travaux des orientalistes. Les plus ambitieux sont *Târîkh al-tamaddun al-islâmî (Histoire de la civilisation islamique)*, en cinq volumes parus de 1902 à 1906, et *Târîkh âdâb al-lugha al-^{c}arabiyya (Histoire des lettres arabes)*, en quatre volumes publiés entre 1911 et 1914[1].

En publiant beaucoup, dans une langue facilement accessible à tous ceux qui savaient lire, en vulgarisant l'histoire des Arabes, Jurjî Zaydân a puissamment contribué à la formation d'une conscience arabe. En même temps, il s'est reconnu comme citoyen de l'Empire ottoman, sans concevoir l'avenir des Arabes en dehors de lui. Bien plus, son sentiment d'appartenance ottomane s'est approfondi avec son identité arabe. Quand il a commencé sa carrière de publiciste, à la fin des années 1880, sa démarche n'était nullement politique. L'Etat ottoman était une réalité sur laquelle il ne s'interrogeait pas. Mais en faisant émerger, par son oeuvre, un espace et un temps spécifiquement arabes, en attachant un grand prix à la modernisation de la langue arabe, il a été conduit à s'intéresser à la place des Arabes dans l'Empire. Ses attentes à l'égard de l'Etat se sont renforcées. Le rétablissement de la constitution ottomane en 1908 lui a donné de grandes espérances. C'est alors qu'il s'est explicitement affirmé comme Ottoman, en prônant, dans les années suivantes, l'apaisement des relations entre Arabes et Jeunes Turcs.

La question de l'avenir de l'Empire ottoman et de la relation des Arabes au pouvoir n'était pas d'abord ce qui intéressait Jurjî Zaydân. Son autobiographie[2] permet de saisir ses motivations et sa vocation : accéder à la culture *(adab)*, assumer les transformations de la société -dont Beyrouth lui

1 La biographie la plus complète de Jurjî Zaydân est celle de Thomas Philipp, *Gurgî Zaydân, his Life and Thought,* Beyrouth, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1979.

2 Restée longtemps inédite, elle a d'abord été publiée par *al-Hilâl*, avec des coupures, de février à septembre 1954 sous le titre *«Jurjî Zaydân yaktubu bi-qalami-hi târîkh hayâti-hi»*. L'édition de référence est celle de Salâh al-Dîn al-Munajjid, *Mudhakkirât Jurjî Zaydân,* Beyrouth, Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1968. Traduction anglaise par Thomas Philipp, *«The Autobiography of Gurgî Zaydân»*, *op. cit.*, p. 128-206.

fournissait l'exemple, profiter des apports de l'Occident tout en préservant son identité. La réalisation de ce projet passait par l'école. Elle permettait de rénover l'arabe. Ce dernier redevenait une matière scolaire orientée vers la production écrite *(inshâ')*. Il était, pour Zaydân, une langue évolutive, créative, ainsi qu'un moyen de s'approprier les apports occidentaux, en particulier les travaux sur l'histoire de l'Orient ou des Arabes. Le renouveau de la langue arabe et l'intérêt pour l'histoire étaient donc moins une réaction de défense face aux Turcs qu'un effet du développement des écoles et une quête identitaire face à l'Europe.

Aussi Zaydân n'avait-il pas de raison de remettre en cause l'Empire ottoman. Les transformations que ce dernier avait connues, les *Tanzimât*, ainsi que l'effort de modernisation poursuivi sous Abdülhamid, encourageaient au contraire la mobilité sociale et le dynamisme culturel qui conditionnaient pour lui la régénération de l'Orient. A ses yeux, l'Empire ottoman restait prestigieux. En 1892, en choisissant *al-Hilâl* pour titre à sa revue, il se plaçait explicitement sous la protection du Croissant ottoman, «symbole de notre grand Etat» qu'il demandait à Dieu de consolider[1]. Il gardait à l'esprit l'ancienneté et la pérennité de la dynastie. En 1892 toujours, à la rubrique «Evénements célèbres et grands hommes» *(Bâb akbar al-hawâdîth wa a^{c}zam al-rijâl)* qui ouvrait chaque livraison d'*al-Hilâl*, il consacra trois biographies à des sultans ottomans : ^{c}Uthmân, le fondateur de la dynastie ; Sulaymân le Législateur *(al-Qanûnî)*, le contemporain et l'égal des grands souverains européens, François I^{er}, Charles Quint, Henri VII, ou le Pape Léon X ; Mahmûd II enfin, le réformateur et l'artisan de l'ouverture à l'Occident[2]. Pour Zaydân en effet, les sultans étaient de ces grands hommes qui font la force des nations et en assurent le progrès.

Abdülhamid lui paraissait de la même trempe. Dans les premières années d'*al-Hilâl*, on voit que Jurjî Zaydân, tout chrétien qu'il fût, n'était pas insensible à une politique musulmane qui favorisait les provinces arabes, ravivait le souvenir des dynasties umayyade et abbasside, et prônait une

1 *Al-Hilâl,* I, 1, 1er septembre 1892, p. 2.

2 *Ibid.*, I, 1, 1er septembre 1892, p. 3-6 ; I, 2, 1er octobre 1892, p. 33-41 et I, 3, 1er novembre 1892, p. 65-71.

the "Emlak" commission who hold very high social positions in Moslem circles, followed by all the members of the Ottoman Chamber of Commerce and most of the members of the Municipal Council...

CONSCIENCE ARABE ET OTTOMANISME: L'EXEMPLE DE JURJÎ ZAYDÂN (1861-1914)[1]

Anne-Laure DUPONT
Université de Paris (Paris IV)

Jurjî Zaydân, né à Beyrouth en 1861 et mort au Caire en 1914, est l'un des représentants et des concepteurs de la *Nahda*, le renouveau de la littérature d'expression arabe à travers lequel s'est forgée une identité nationale arabe. Cette *Nahda* est contemporaine des *Tanzimât* et du règne du sultan Abdülhamid, donc d'une époque où les gouvernants cherchaient à renforcer l'adhésion des individus et des peuples à l'Etat ottoman. Conscience arabe et ottomanisme se sont développés simultanément et comme en complément l'un de l'autre. C'est ce qu'illustre l'oeuvre de Jurjî Zaydân.

Ce dernier, faut-il le rappeler, a reçu une formation académique incomplète. Il s'est instruit en autodidacte avant de passer, en 1881, l'examen d'entrée à la faculté de médecine du *Syrian Protestant College* de Beyrouth. Impliqué dans une grève d'étudiants à l'automne 1882, il a quitté prématurément l'établissement et est parti pour l'Egypte. Il a alors assez vite renoncé à la médecine pour les métiers de la presse, de l'édition et de l'enseignement. Après s'être définitivement installé au Caire, il y a fondé en 1892 *al-Hilâl (le Croissant)*, une revue qu'il qualifiait lui même «d'historique,

---

1 Le texte qui suit reprend des idées que nous avons déjà développées dans une communication intitulée «Les Ottomans dans les consciences arabes à la fin du XIXème siècle (1880-1914)». Nous l'avons présentée lors d'un colloque sur *Les relations entre l'Europe centrale et l'Empire ottoman à l'époque moderne (XVIIème-XVIIIème siècles). Du péril turc à «l'homme malade»*, organisé par le Centre de recherches sur l'histoire de l'Europe centrale de l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), sous la direction du Professeur Jean Bérenger, en Sorbonne, le 17 mars 1998 (Actes à paraître).

ANNEXE
SOCIÉTÉS DES RÉFORMES DE BEYROUTH

*F0195/2551-484. N°28. Cumberbatch à Lowther. Beyrouth, 27 mars 1913**.

Sir,

With reference to my despatch n 26 of the 12th of March, on the subject of the various schemes of reforms under consideration, I have the honour to report that the local agitation for their introduction is increasing as time goes by and no indication comes from Constantinople that either of the schemes submitted by the representatives of the various communities was likely to be adopted.

The members of the executive Committee elected at the public meeting mentioned in my despatch n 8 of January 24th, have founded a "Club Reformiste" where all questions of public interest can be discussed and they have been showing extraordinary activity, and, for this country, unusual, boldness in the reform campaign.

A fortnight ago this Committee had a special interview with the Governor general in which they demanded HE's support of their scheme and it was on this occasion that Hazim Bey encouraged them in the belief that the Government would introduce reforms of some kind or other by telling them that he had postponed the public reading of his firman of appointment and its publication in the official Gazette until the new "Law on the Vilayets" should be promulgated thus confirming a previous statement of his that he had accepted the Governor generalship on condition that reforms of some sort or other were introduced.

* Pour ne pas alourdir l'article, nous publions un seul rapport de ce qui doit être publié plus tard des archives anglaises.

With regard to their scheme Hazim Bey gave a somewhat evasive reply which brought about another general meeting of the Reformists at which it was resolved to send a delegation to Constantinople to discuss matters with the Government.

It would appear that the vali suggested the omission of the demands for foreign advisers and for conditional military service.

Having been led to hope that they would find in Hazim Bey a powerful champion of their scheme the "Reformists" are now greatly disappointed at finding that all the Government appears disposed to do is to put into execution without further delay, the first chapter of the new Law on the Vilayets of the revenues collected therein.

They were however not to be put off by mere promises and it having been rumoured that the vali, under categorial orders of the Sublime Porte, intended carrying out the ceremony of the public reading of his firman this week, a public demonstration was talked of to protest against the delay in introducing the required reforms, and disturbances were anticipated as a large section of the Moslems had declared their intention to abstain from pressing the Government at its present moment of trouble...

In the meantime, as a sort of protest, several leading Moslems and Christians have declined high functions offered to them by the vali on the pretext that they cannot do so as members of the Reform Party until their demands have been complied with.

Amongst others, Chukry Bey Assly, deputy of Damascus in the last Parliament, has declined the governorship of Lattakia on the pretext that unless the reforms are granted it is of no use his trying to govern that district with any chance of success but that when the reforms are granted he will accept any post the Government cares to give him.

A most prominent members of the Administrative Council, Selim Effendi Ali Salam, has also resigned for the same reasons as have also two members of

Le 8 avril, le vali notifia à Salâm et à Trâd l'ordre de dissoudre la Société et de fermer son club sous prétexte que sa formation est illégale et qu'elle a perdu sa raison d'être avec la proclamation de la nouvelle loi[1]. Le même ordre fut communiqué aux journaux de Beyrouth pour être publié le lendemain. Les leaders de la Société se réunirent le soir-même et décidèrent de faire appel aux journaux et à la population afin de soutenir les réformes.

Le 9 avril, tous les journaux publièrent le communiqué du vali à la première page comme une notice obituaire ou un faire part, laissant les autres pages blanches. Des soldats pénétrèrent dans le club de la Société, ordonnèrent aux membres présents de se disperser, confisquèrent les registres et scellèrent les portes. Les réformateurs préparèrent une protestation contre les mesures arbitraires et injustes prises à l'égard de leur Société. Celle-ci fut fondée en vertu des élections des conseils des millets. Elle *« a élaboré son programme, obtenu l'autorisation légale et tenu ses premières séances dans la municipalité, au vu et au su du gouvernement. La confiscation de la liberté publique et l'étouffement de l'idée de réforme opérés par le vali en dissolvant la société des réformes, en sus de leur contradiction avec la loi fondamentale, sont considérés par le monde civilisé comme une pression sur l'intégrité de la personne et sur la liberté de la pensée.*

« La société des réformes beyrouthine est une société culturelle qui n'utilise ni la force ni la violence. Dans l'hypothèse où ses idées concernant la réforme ne seraient pas celles du gouvernement, dans ce cas, ce dernier peut négliger son opinion, mais n' a pas le droit de la dissoudre. C'est pour cela nous protestons devant la patrie et devant l' historie contre l' action du vali qui a abusé de l' intérêt de la patrie, transgressé les prescriptions de la constitution et contrarié l'intention de sa Majesté le Sultan »[2].

1 Voir l'arrêté du vali dans *al-Moufid*, mercredi 9 avril; *Lisân al-Hâl,* même jour.

2 Le télégramme a été signé par tous les membres du comité permanent, excepté Jean Bey Tuéini qui était en voyage en Egypte où il se concerta avec le Parti de la Décentralisation, voir *al-Moufid*, 12 avril *1913*.

Toutes les classes sociales à Beyrouth manifestèrent leur sympathie et leur soutien pour la la Société et envoyèrent, dans ce sens, une pétition à la Sublime Porte. Une grève générale secoua la ville. L'autorité utilisa la violence pour intimider la population: emprisonnement, pression, coercition pour que les marchands ouvrent leurs magasins et boutiques. Les écrivains et les journalistes furent les plus maltraités.

La Sublime Porte appuya les mesures oppressives du pacha et soumit à la loi martiale tous les résistants. Une médiation conduite par Muhammed Bayhum et Youssef Sursuq, épaulés par le consul anglais, Cumberbatch, réussit à libérer les détenus et à restaurer la vie normale à Beyrouth, mais au prix de multiples efforts.

La suppression oppressive de la Société des réformes par les autorités n'a pas mis fin à ses activités. Son programme, notamment la décentralisation, a trouvé des échos positifs dans toutes les villes arabes du Proche-Orient. Le congrès arabe, réuni à Paris en juin 1913, adopta le même programme et la Société beyrouthine y était représentée par une imposante délégation composée de S. Salâm, Ayyoub Tabet, Albert Sursuq, Ahmad Hassan Tabbara, Ahmad Mukhtar Bayhum et Khalil Zainiyé. La réforme survécut également à l'oppression exercée dans toute son horreur par Gamâl pacha le 6 mai 1916.

Pour conclure, il n'y a pas de plus expressif que le mot de S. Salâm *« toute la force morale de Beyrouth résidait dans la société des réformes ».* Cette force la société des réformes la puisait dans l'union et la formulation d'un programme politique articulé autour de la décentralisation. Où se situent, les Libanais d'aujourd'hui, par rapport à ces valeurs nationales?

souligna l'entente entre les Musulmans et les Chrétiens concernant les réformes. Les auteurs musulmans le publièrent dans les journaux chrétiens et vice versa.

Les réformateurs pressentaient déjà l'énormité des obstacles dressés sur leur chemin. La stratégie pour faire accepter les réformes ne devrait comporter aucune faille. Ils avaient réussi à mobiliser la population à travers une campagne de presse étudiée. Leur argumentation devint, à la fin de février, mieux aiguisée et plus persuasive : la centralisation est le mal qui ronge l'Empire. C'est le règne de l'inertie, de la passivité et de la soumission. La dépendance envers le pouvoir central s'est emparé de tous les peuples de l'Empire ottoman. Le pouvoir central enchaîne chaque vilayet par des colliers qui l'empêchent de se diriger vers la réforme requise pour trouver des solutions aux problèmes du moment.

La décentralisation répartit la responsabilité entre les individus de la nation, dans la mesure où elle leur accorde le contrôle des intérêts d'une partie. A cause de cela, elle les débarrasse de la dépendance et assure à chacun un champ d'action dans le combat de la vie. Elle facilite au peuple l' accès à la civilisation, au progrès et à la prospérité en empruntant le chemin le plus court dans un temps limité. Ce qui confirme ce point de vue, c'est la différence qui existe entre l'Empire ottoman qui est régis par la centralisation et la Suisse qui est gouvernée par la décentralisation[1].

Cet habile plaidoyer pour la décentralisation ne suffisait pas pour montrer que la majorité de la population était acquise au projet des réformes. Pour dissiper toute accusation de sectarisme dans leur démarche, les réformateurs ont persuadé les adhérents locaux du parti de l'Entente libéral à fermer leur club à Beyrouth. Ceux-ci réagirent positivement à cette demande et justifièrent leur action en déclarant: *« puisque les membres du parti de l'Entente libéral ont vu que la réforme ne doit pas être attribuée à un parti à l' exclusion d' un autre, ils ont fermé leur club et supprimé leur branche pour que le mouvement de la*

---

1 Paraphrase fidèle à la pensée des réformateurs d'après *al-Moufid,* samedi 22 février; SA'DUN F., *Al-Harakat l-islâhiya, p. 77.*

réforme soit générale »[1].

Un tiraillement en sourdine se déclencha entre les réformateurs et les autorités ottomanes et culmina dans le boycott des élections municipales, au début de mars 1913. S. Salâm commenta ainsi cet événement: « une minorité des habitants se présenta aux élections à tel point que le suffrage obtenu par chaque membre variait entre 17 et 30 voix »[2].

Lorsque le nouveau vali, Hâzim Bey, arriva à Beyrouth le 7 mars 1913, un climat de tension régnait sur la ville. Le 12 mars, il reçut une délégation formée de la quasi-totalité des membres du Comité permanent. S. Salâm lui présenta ses collègues. Petro Trâd et Ahmad Muhtâr Bayhum soulignèrent l'attachement de la population à un Empire régénéré par des réformes véritables. Le vali répliqua qu'il n'avait accepté son poste qu'à condition que les réformes soient appliquées conformément à la nouvelle loi des Vilayets qui était en préparation et dont les stipulations entreraient en vigueur vers la fin de mars. La délégation quitta la réunion avec cet espoir.

Le 17 mars, Salim `Ali Salâm fut convoqué par le vali qui lui apprit que la nouvelle loi des Vilayets a été proclamée et qu'elle incluait certaines dispositions désirées par la Société beyrouthine. Sommée par le vali de choisir entre attendre l'application de la nouvelle loi et envoyer la liste de réformes à Istanbul, la Société préféra la deuxième alternative. Conformément au désir de la Société, Salâm donna sa démission du conseil administratif du Vilayet. Son exemple fut suivi par ses collègues en poste dans les différents services du Vilayet, telles que la Chambre de Commerce et la commission chargée d'évaluer les biens immeubles. Ces démissions collectives signifiaient qu'aucune tentative de séduction par l'octroi de postes ne pouvait ébranler ou diviser les réformateurs. Le climat devint très tendu et s'aggrava avec la proclamation de la nouvelle loi des Vilayets, le 28 mars, laquelle causa une grande déception parmi les réformateurs.

---

1 *al-Moufid,* dimanche 23 février 1913.

2 SALAM S., *Mémoires, p. 156.*

La dissolution de la Société

Pendant ce temps, le gouvernement du CUP était engagé dans des négociations difficiles et sur de nouvelles bases pour maintenir la trêve avec les Etats balkaniques. Le mémorandum présenté par le ministre ottoman des Affaires étrangères, Said Halim pacha, à l'ambassadeur d' Autriche àConstantinople montrait la volonté ferme de son gouvernement à l'égard de ses adversaires. Il refusait de renoncer à Edirne et à l'Archipel d'Egée et voulait appliquer les taxes aux étrangers, élever les droits de douanes à 4%, supprimer les bureaux de poste étrangers et annuler les capitulations[1]. Le CUP adopta la même attitude à l'égard des réformateurs beyrouthins et n'avait pas l'intention d'appliquer un plan de réformes aussi fondamental qui conduirait à la semi-indépendance du Vilayet. Il a été surtout indisposé par la demande de conseillers et inspecteurs étrangers, parce qu'il interpréta ceci comme un manque de confiance à son égard, ce qui était le cas. Rasid Rida, l' un des réformistes, critiqua sévèrement la demande d'experts étrangers et la considéra comme un grand *"danger pour l' avenir du pays"*[2].

A ce stade, les réformateurs avaient compris que leur mouvement était entré dans une nouvelle phase. Lorsque la nouvelle s'était répandue que Abû Bakr Hâzem allait retourner à Beyrouth pour remplacer Adham Bey, la Société lui envoya un télégramme à Istanbul ainsi libellé: « À l'occasion de votre nomination vali de Beyrouth, l'assemblée générale des réformes élue à Beyrouth par les Conseils des Millets a jugé utile de vous soumettre l'opinion commune des habitants de différentes confessions et tendances, à savoir que la réforme radicale est nécessaire pour la vie et la sauvegarde du pays. Cette réforme réside dans la liste que ratifia la dite assemblée.

« Quant à la liste du Conseil général, même si elle inclue la plupart de nos revendications, elle ne comprend pas tous les besoins exprimés dans la

1 Voir le texte du mémorandum dans le journal *al-Moufid*, jeudi 6 février 1913.

2 *al-Manâr* 16, 7 avril 1913, 280, 312-314.

nôtre en ce qui concerne l'élargissement des pouvoirs du Conseil général et la nomination des conseillers étrangers.

« L'assemblée générale informe votre Excellence que le pays ne renonce pas à cette réforme. Elle transmettra la liste par la poste aux autorités compétentes, et enverra plus tard une délégation à Constantinople pour demander son exécution. Nous espérons que vous allez réaliser le souhait des habitants en préparant, dès maintenant, le ministère à agréer intégralement la liste et ceci pour faciliter votre tâche réformatrice parmi nous.

« Quant à l'élargissement des pouvoirs des valis, nous le considérons ruineux pour la réforme requise et nous le rejetons catégoriquement »[1].

Les partisans du CUP à Beyrouth, minoritaires mais très actifs dans toutes les villes du Vilayet depuis 1908, expédièrent de Jounieh à la Sublime Porte une contre-pétition qui s'énonçait ainsi: *« Le télégramme envoyé au nom de la Société des réformes exprime uniquement les idées de certains individus. Nous, les Beyrouthins, nous constituons une force dont le lien est indéfectible avec l'Empire ottoman. Nous sommes prêts à aider notre gouvernement central à propos des réformes qu'il désire. Dans le cas où il n'admet pas la dite liste des réformes, nous collaborerons avec le comité qui se formera en vue de la réforme sous la direction de notre vali Hazem Bey »*[2]. Lorsque les noms des signataires furent publiés dans les journaux, plusieurs d'entre eux protestèrent qu'ils n'étaient pas opposés aux réformes, mais qu'ils étaient manipulés par les gens du CUP qui les sollicitèrent de signer une pétition afin de prévenir l'exportation du blé du Vilayet, entendu que la pétition était rédigée en turc qu'ils ne comprenaient pas. D'autres affirmèrent qu'ils n'avaient pas signé du tout la contrepétition. Les journaux de Beyrouth, qui étaient en général en faveur des réformes, réagirent contre la machination du CUP par la publication d'un article défendant les réformes. Quelques jours plus tard, un autre article

1 *al-Moufid*, lundi 24 février 1913. SALAM S., *Mémoires, p. 125.*

2 *al-Moufid*, mercredi *26* février 1913.

catholiques, 2 Arméniens orthodoxes, 2 Latins, 2 Syriaques catholiques et 2 Juifs. Deux chefs présidèrent officieusement le rassemblement, à savoir Muhammad Bayhum et Yùssef Sursuq. Comme le nombre de 84 délégués était très grand pour élaborer les réformes requises, on élut un Comité Permanent - *al-Lagna d-Da'ima-* composé de 25 membres, 12 Musulmans, 12 Chrétiens et un Juif. Le comité devrait formuler les réformes requises par les habitants de Beyrouth afin de les envoyer à la Sublime Porte. Le cheikh `Abbâs al-Azhari, qui était le directeur du collège ottoman à Beyrouth pendant 18 ans et l'un des activistes du mouvement pour l'indépendance de la Syrie, fut désigné -sans aucun vote- président du Comité; Ayyùb Tâbet comme secrétaire. S. Salâm et Petro Trâd acceptèrent la charge des directeurs responsables des actes de la Société avec mandat de lui obtenir une reconnaissance de la part des autorités[1].

A l'issue de la séance historique de la Société, le cheikh al-Azhari prononça un discours où il exprima sa joie ; "c'est pour la première fois, dit-il, qu'une réunion de ce genre a lieu en Syrie. Même si elle n'a pas un autre résultat, le fait que ce rassemblement d'hommes de différents groupements ait eu lieu est un bon augure pour l' avenir". A ce moment arriva à Beyrouth l'avocat `Abd l-Karim Efendi l-Halil envoyé spécial du Parti de la Décentralisation formé en Egypte par des SyroLibanais, presque en même temps que la Société réformatrice de Beyrouth. Il portait avec lui une liste des réformes à proposer aux membres de la Société en question.

Pendant deux semaines, suite à plusieurs négociations et consultations, et au milieu des rumeurs les plus extravagantes, le Comité permanent parvint àformuler la liste des réformes requises. Il chargea Salim `Ali Salâm, Ahmad Muhtâr Bayhum et le cheikh Hassan Tabbâra pour la présenter au gouvernement. A peine la mission fut acquittée qu'un coup d'Etat fomenté par le CUP (Comité Union et Progrès), le 23 janvier, tua le ministre de la guerre et

1 Sur la première réunion de l'assemblée générale, sur ses membres et sur l'institution du comité permanent et l'élection de ses membres, voir le procès-verbal dans le journal *Al-Moufid,* mardi 14 janvier *1913;* SAʿDUN F., *A-lHarakat l-islâhiya, p. 33-36.*

déposa le Grand Vizir Kamil pacha. Le putsh a été accueilli avec surprise et désespoir à Beyrouth. La population était sûre que l'Empire allait perdre davantage de territoires et s'opposer à toute réforme, fût-ce la décentralisation. Quelques jours plus tard, la Porte envoya un télégramme au vali lui enjoignant que, malgré le fait que le gouvernement reconnaît l'urgence des réformes, la population doit comprendre que l'existence de l'Empire prime toute autre question. Aussi le pacha devait sévèrement s'opposer à toute tentative susceptible de causer des troubles. Cependant la Société tint, en présence des 84 membres, une troisième réunion à la municipalité, le 31 janvier 1913, pour appuyer la liste des réformes du Comité. Bien que le vali acceptât la liste des réformes, il fut démis par le nouveau gouvernement. Il quitta Beyrouth le 15 février au regret de la population.

Le projet des réformes élaboré par le Comité permanent et adopté par l'Assemblée générales des 84 membres, durant la 3ème séance de l'Assemblée, le vendredi 31 janvier 1913, comprenait une disposition fondamentale affirmant que le *"Gouvernement Ottoman est un gouvernement constitutionnel parlementaire"*, onze titres et quinze articles. Le projet dans son ensemble préconise, au niveau du Vilayet, une décentralisation assez prononcée qui va dans le sens d'une autonomie, recommande la nomination, par le Gouvernement central, des conseillers et inspecteurs de nationalité étrangère pour contrôler les différents services du Vilayet et impose l'utilisation de la langue arabe dans le Vilayet et sa reconnaissance, au même titre que la langue turque, au Sénat et à la Chambre des Députés. Il confie la gestion des fondations pieuses réciproquement à chaque communauté religieuse et limite le service militaire[1].

1 Voir le texte du projet dans le journal *al-Moufid,* jeudi 30 janvier 1913; SALAM S., *Mémoires,* p. 138-144 ; SAʿDUN F., *Al-Harakat l-islâhiya, p. 3946 ; FO 195/2451-484.*

gouvernement de l'Entente libérale dirigée par le Grand Vizir Kamil pacha. Ses adhérents étaient acquis au principe d'introduire des réformes dans l'Empire et d'accorder plus d'autonomie aux territoires arabes. Le Vali de Beyrouth, Adham Bey, appartenait à cette formation.

L'initiative de la fondation de la Société des réformes revient à Salim 'Ali Salàm (1868-1938), membre d'une élite sunnite rompue à la gestion des affaires économiques et politiques de la capitale du Vilayet de Beyrouth et fondamentalement loyale à l'Empire, mais persuadée de la nécessité d'introduire des réformes pour sauvegarder la souveraineté ottomane sur les territoires arabes et éloigner le danger d'une éventuelle occupation étrangère[1]. Mû par cette conviction, S. Salàm rencontra le vali libéral et lui expliqua la gravité de la situation dans le Vilayet et la disposition de ses résidents de se séparer de l'Empire et de se rattacher, soit à l'Egypte sous tutelle de l'Angleterre, soit à la France. Le vali demanda à Salàm ce qu'il fallait faire. Le notable répondit que la solution était d'initier un plan substantiel de réformes. Suite à cette rencontre, le vali envoya un rapport au Grand Vizir Kamil pacha révélant la situation politique qui prévalait dans la cité: *"plusieurs forces secouent le pays. Un groupe important de la population regarde vers l'Angleterre ou la France pour améliorer la situation malheureuse où il se trouve, si nous n'engageons pas, nous-mêmes, une véritable réforme, le pays sortira inévitablement de notre contrôle"*[2] .

Kamil pacha informa le vali par un télégramme que la discussion des réformes souhaitées aura lieu bientôt au Parlement. A ce moment, les

---

1 SALAM S., *Mémoires*, éd. H. Hallâq, Beyrouth 1981. Voir l'article pionnier de K. Salibi sur cette source capitale de l'histoire du Liban: "Beirut under the Young Turks: As Depicted in the Political Mémoires of Salâm `Ali Salâm (1868-1938)", in *Les Arabes par leurs archives (XVe - XXe siècles)*, Paris 1974. Depuis lors, la société des réformes a bénéficié d'une bonne étude réalisée par SA<sup>c</sup>DUN F., *AL-Harakat l'-Islahiya fi Beyrouth fi awâhir al-asr l'`utmâni*, Beyrouth 1994.

2 Cité par SA^cDUN F., *Al-Harakat l-islâhiya*, p. 26.

représentants du Vilayet seront en mesure d'exposer leurs revendications. Le vali montra ce télégramme à Salàm qui répondit qu'il fallait beaucoup de temps pour que le Parlement se réunisse, probablement six mois, et que la situation était très sérieuse. Le vali s'énerva et demanda à Salàm ce qu'il fallait faire. Salàm proposa d'agir immédiatement, alors le vali dit qu'il avait décidé de créer et de présider un comité qui devait rédiger une liste des réformes requises pour les présenter au Gouvernement central. Malgré l' avertissement de Salàm que la population considérerait un tel comité comme un organisme gouvernemental, le vali l'institua, mais il autorisa la formation d'un comité indépendant. Le comité officieux était composé de quatre membres, deux musulmans Kamil asSulh et Ahmad Bayhum et deux chrétiens Ibrahim Tàbit et Petro Tràd. Un tel comité officieux ne pouvait pas satisfaire une population qui aspirait à un changement radical dans le système du gouvernement, plutôt qu'à initier certains travaux d'utilité publique.

Suite à la discussion de Salàm avec le vali, ce leader et un certain nombre de notables musulmans puis chrétiens se réunirent pour discuter de la situation. Ahmad Muhtâr Bayhum (1878-1922), riche musulman de Beyrouth et ami de Salâm, bien qu'il soit membre du comité fondé par le vali, suggéra de créer une société indépendante qui devait établir une liste des réformes afin de les présenter aux autorités. Un certain nombre de leaders chrétiens, tels que le docteur Ayyùb Tâbet (1875-1947) et Petro Trâd, un avocat qui était également membre du comité officiel du vali, se rallièrent à l'initiative de Salâm; naquit alors la Société générale des réformes de Beyrouth - *alGam'iya l-'Umùmiya l-Islâhiya L-Bairûtya - vers* la fin de décembre 1912.

Les promoteurs de la Société invitèrent les chefs des communautés àBeyrouth pour envoyer des délégués à la deuxième réunion de la Société prévue le dimanche 12 janvier 1913. Le Conseil du Millet Islamique *-al-Maglis al-Milli al-Islâmi-* se réunit le premier et choisit 42 délégués; les Conseils des autres Millets suivirent cet exemple. Au jour fixé, 84 personnes se rassemblèrent à la municipalité de Beyrouth: 42 Musulmans, 16 Grecs orthodoxes, 10 Maronites, 6 Grecs catholiques, 2 Protestants, 2 Arméniens

LA SOCIÉTÉ DES RÉFORMES DE BEYROUTH (1912-1913)

R. P. Karam RIZK *

Le Proche-Orient connut, à la veille de la Première Guerre Mondiale, une activité politique, économique et culturelle sans précédent. L'Empire ottoman avait perdu la Libye et s'enlisait dans les guerres balkaniques. A l'intérieur, les conservateurs, les libéraux et les unionistes se disputaient le pouvoir, à tel point que la survie de l'Empire dépendait de l'Occident. Profitant de sa faiblesse, les pays européens cherchaient à se tailler des zones d'influence marquées, prélude à un éventuel partage. Les territoires arabes, oubliés, négligés et soumis à une turquification systématique, réclamaient un régime de décentralisation ou d' autonomie et affichaient un nationalisme tantôt timoré, tantôt téméraire, toujours en rapport avec le pantouranisme, et dans une moindre mesure avec le sionisme. Celui-ci, ayant des points d' appui partout, se traduisait par une colonisation poussée en Palestine. La presse arabe, surtout celle tenue par les Libanais, soulignait les péripéties des tendances dont nous venons d'exposer l'orientation.

La fondation de la société des réformes et son programme

C'est dans ce contexte général qu'il faut placer la naissance de la Société des réformes de Beyrouth en décembre 1912. Elle connut deux moments d' inégale fortune en étroite relation avec l' orientation des détenteurs du pouvoir politique à Constantinople. La Société beyrouthine vit le jour sous le

* Directeur de l'Institut d'Histoire, USEK.

failed, this very fact confirms, however, that something had to be changed in the Ottoman system and the rulers were aware of it.

In all commercial agreements, known as capitulations, signed between the Ottoman Empire and the big European countries during the 18th century, the Porte defended the principle of reciprocity on the trade privileges connected with the three percent import and export customs duty. In this way the Balkan merchants – subjects of the Empire, who carried out trade particularly in Central Europe and in Russia, turned out to be in a privileged position in comparison to the local tradesmen. This was the reason for the appearance and the flourishing of a significant number of "Balkan merchant companies" in various towns in Austria, Hungary, Wallachia, Moldova and Russia. Their activity even triggered the reaction of the local merchants who insisted in front of their governments to rule off the rights of the "foreigners" [13].

One should not forget also the protectionist policy of the Ottoman government and the existence of "state monopolies" upon crucially important for the functioning of the Empire raw materials and goods such as wool, cereals, wood, silver, copper, iron, gun powder, etc. On the one hand, this might be considered as an interference of the state in the economic life and as a restriction of the free merchants' initiative. On the other, however, this monopolistic regime could be regarded as a type of state protectionism exerting stimulating influence on the development of the local production and trade. It was based on the so-called state regulation in the urban economy of the Balkan lands of the Empire, which guaranteed the material security of the Ottoman army and the regular supply of the city population with food and craftsmen's commodities. It is not occasional that the initial enrichment of the merchants in the Bulgarian lands was connected mainly with their intermediary activities of state supplies. Since the 20ies of the 19th century they turned into monopolists in collecting grain, cereals, corn, meat,

13 Марта Бур-Марковска, Балканите и унгарския пазар през XVIII век. София, 1977; Виржиния Паскалева, Средна Европа и земите по Долния Дунав през XVIII-XIX в. София, 1986; Пламен Митев, "Държавната регламентация на градското стопанство в българските земи през XVIII век", Създаване и развитие на модерни институции в българското възрожденско общество, София, 1996, 50-82.

wool, iron etc. for the Porte. The appearance of textile manufacture in the Balkans and later, in the first half of the 19th century, of the first state textile factory of Dobri Zhelyazkov (1834) as well as of the first private textile factory of Giumiushgerdan (1845) were also connected to state puchase orders for the production of broad cloth for the needs of the Ottoman army[14].

The reforms from the mid-19th century, well-known as "the Tanzimat", were essentially an attempt of the Ottoman ruling circles to modernize the administrative and legal structure of the Empire along European pattern. No matter whether successful or not, they tried to provide elementary conditions for implementing of capitalist activity as well as to legalize in practice the European influence in all spheres of life of the Ottoman Empire. Without being exaggerated, the proclaimed guarantees of life, property and honor of all subjects of the Empire, the introduction of equal religious rights, created undoubtedly a legal foundation for and contributed to the relatively more liberal economic, national and cultural activities of the subordinated Balkan Christians. All this particularly referred to the Bulgarians who in contrast to the Serbs and Greeks at that time did not possess their own national state. It was not by chance that as early as 1839 the Hatti-sheriff rescript was translated and published in Bulgarian and went through a second edition in 1841.

It was at this period also that the Bulgarian Renaissance architecture flourished. In a quite interesting way it blended elements of Late Baroque and Neoclassicism on the construction of churches, public buildings, bridges, etc. with motives of Islam character in their interior decoration[15].

Despite that European influence on the Balkan lands of the Ottoman Empire encompassed various aspects of the social and cultural life, it did not succeed in changing decisively the Muslim public order. It was only after the liberation of Bulgaria in 1878 when conditions for an unobstructed penetration of the European influence were created. Only then Bulgaria turned again politically and culturally into a part of Europe.

14 Николай Тодоров, Балканският град 15-19 век. София, 1972; История на България; т. V, София, БАН, 1985, 50-70, 227-253.

15 Архитектурата на Българското Възраждане. София, 1975;

failed, this very fact confirms, however, that something had to be changed in the Ottoman system and the rulers were aware of it.

In all commercial agreements, known as capitulations, signed between the Ottoman Empire and the big European countries during the 18th century, the Porte defended the principle of reciprocity on the trade privileges connected with the three percent import and export customs duty. In this way the Balkan merchants – subjects of the Empire, who carried out trade particularly in Central Europe and in Russia, turned out to be in a privileged position in comparison to the local tradesmen. This was the reason for the appearance and the flourishing of a significant number of "Balkan merchant companies" in various towns in Austria, Hungary, Wallachia, Moldova and Russia. Their activity even triggered the reaction of the local merchants who insisted in front of their governments to rule off the rights of the "foreigners" [13].

One should not forget also the protectionist policy of the Ottoman government and the existence of "state monopolies" upon crucially important for the functioning of the Empire raw materials and goods such as wool, cereals, wood, silver, copper, iron, gun powder, etc. On the one hand, this might be considered as an interference of the state in the economic life and as a restriction of the free merchants' initiative. On the other, however, this monopolistic regime could be regarded as a type of state protectionism exerting stimulating influence on the development of the local production and trade. It was based on the so-called state regulation in the urban economy of the Balkan lands of the Empire, which guaranteed the material security of the Ottoman army and the regular supply of the city population with food and craftsmen's commodities. It is not occasional that the initial enrichment of the merchants in the Bulgarian lands was connected mainly with their intermediary activities of state supplies. Since the 20ies of the 19th century they turned into monopolists in collecting grain, cereals, corn, meat,

13 Марта Бур-Марковска, Балканите и унгарския пазар през XVIII век. София, 1977; Виржиния Паскалева, Средна Европа и земите по Долния Дунав през XVIII-XIX в. София, 1986; Пламен Митев, "Държавната регламентация на градското стопанство в българските земи през XVIII век", Създаване и развитие на модерни институции в българското възрожденско общество, София, 1996, 50-82.

wool, iron etc. for the Porte. The appearance of textile manufacture in the Balkans and later, in the first half of the 19th century, of the first state textile factory of Dobri Zhelyazkov (1834) as well as of the first private textile factory of Giumiushgerdan (1845) were also connected to state puchase orders for the production of broad cloth for the needs of the Ottoman army [14].

The reforms from the mid-19th century, well-known as "the Tanzimat", were essentially an attempt of the Ottoman ruling circles to modernize the administrative and legal structure of the Empire along European pattern. No matter whether successful or not, they tried to provide elementary conditions for implementing of capitalist activity as well as to legalize in practice the European influence in all spheres of life of the Ottoman Empire. Without being exaggerated, the proclaimed guarantees of life, property and honor of all subjects of the Empire, the introduction of equal religious rights, created undoubtedly a legal foundation for and contributed to the relatively more liberal economic, national and cultural activities of the subordinated Balkan Christians. All this particularly referred to the Bulgarians who in contrast to the Serbs and Greeks at that time did not possess their own national state. It was not by chance that as early as 1839 the Hatti-sheriff rescript was translated and published in Bulgarian and went through a second edition in 1841.

It was at this period also that the Bulgarian Renaissance architecture flourished. In a quite interesting way it blended elements of Late Baroque and Neoclassicism on the construction of churches, public buildings, bridges, etc. with motives of Islam character in their interior decoration [15].

Despite that European influence on the Balkan lands of the Ottoman Empire encompassed various aspects of the social and cultural life, it did not succeed in changing decisively the Muslim public order. It was only after the liberation of Bulgaria in 1878 when conditions for an unobstructed penetration of the European influence were created. Only then Bulgaria turned again politically and culturally into a part of Europe.

14 Николай Тодоров, Балканският град 15-19 век. София, 1972; История на България; т. V, София, БАН, 1985, 50-70, 227-253.

15 Архитектурата на Българското Възраждане. София, 1975;

Greeks and Serbs – who a little bit earlier than the Bulgarians realized their national identity. Since the 20ies-30ies of the 19th century the Bulgarians grew economically stronger which led to the formation of a bourgeois stratum and an intelligentsia, acting as a booster of a new way of thinking and of a national consciousness on a mass scale. The Bulgarians established themselves as a strong economic factor in the Ottoman Empire only after the creation of an independent Greek and Serb states. When these national states with their respective national policy and propaganda began to exert influence on the populace beyond their borders, then the reverse reaction among the Bulgarians started – the process of final moulding, strengthening and manifestation of their national consciousness became much more dynamic and attained a mass character[11].

In contrast to Renaissance processes in Greek society, Russia and the Slavic idea as a whole played a significant role in the Bulgarian Renaissance development from the beginning of the 40ies of the 19th century on. The creation of an independent Greek state which in the 40ies embraced the "Megali Idea" as an official doctrine as well as the deepening of the ecclesiastical conflict between the Greeks and the Bulgarians were part of the reasons for the redirection of the Bulgarians to other, non-Greek educational and cultural centers. The same happened in Serbia where the "Nachertanje" of Ilia Garashanin laid the foundations of the idea for Great Serbia. However, may be because of the spiritual and language closeness between the two neighboring peoples as well as because of the anti-Turkish policy of Milos and Michail Obrenovich Belgrade continued to be an attractive center for the Bulgarian emigrants and revolutionaries.

This way Russia and the Slavs gradually replaced the Greek cultural influence among the Bulgarians. This orientation was determined not only as a result of the language similarity, but also because of the fact that in the 19th century it was mainly with Russia, as the only protector of Orthodoxy in the Ottoman Empire, that the hopes of the Balkan nations to attain their political independence were connected. It was only logical that since the

11 Varban Todorov, "State, Nation, Nationalism on the Balkans. Some Aspects of Theory and Practice", **Etudes Blakaniques**, 3, Sofia, 1994, pp. 102-)121.

50ies of the century and on, the Slav literature and culture (including the Western one in translation) penetrated widely in the Bulgarian society through the Bulgarian intellectuals, the majority of whom educated in Russia and in other Slav countries. It is interesting also to point out that the greatest part of the Bulgarian emigration circles were concentrated namely in the Danubian principalities, in Russia and in Serbia. A significant number of cultural and educational initiatives were carried out with the material help of the Bulgarian emigration[12].

The development of the cultural processes as well as the penetration of the European cultural and political influence in the Balkans through everyday way of life, could not be understood if one does not keep in mind the development of the Ottoman society itself and especially during the 19th century. This is still more valid for the Bulgarians who obtained their political independence only in the second half of the 19th century.

In Bulgarian historiography till today exists the perception that only the Christian peoples of the Ottoman Empire – Greeks, Serbs, Bulgarians, Romanians – were the sources of progress, while the very Ottoman society was historically predestinated, incapable of affiliating with the spirit of the modern times. However, the economic, political and cultural development of the Balkan nations under the rule of the Porte cannot be correctly explained of one considers the Ottoman Empire just as a feudal anachronism which was not capable of adapting itself to the prospering world of Christian Europe. It is true that in comparison to some European states the Ottoman Empire lagged significantly behind in the process of transition from feudal to modern economy. A the same time the Ottoman high administration made attempts to adjust the existing order in the Empire to the new requirements of the time. Despite that the attempts of Sultan Selim III to reform the Ottoman military system according to the European model

12 Емил Георгиев, Българската литература в общославянското и общоевропейското литературно развитие. София, 1973; Константин Поглубко, Из истории болгаро-российских культурных связей 40-70-х годов XIX в. Кишинев, 1976; Славянские культуры и Балканы. Т. 2. XVIII-XIX вв. София, 1978.

carried over from their old fatherland. It could be said that during this period the sense for common religion dominated over the ethnic differentiation and the terms "Greek" and "Orthodox" were accepted as synonymous. In a number of marginal notes from the collection of Greek books in Miskolc the term "Fatherland" was used to mean either the native town or the geographic area, while rare were the cases when Turkey was mentioned. (For example, Iankos Botsaros Koudonaris ek patridos Arvanitya ke ek poleos Bitoli or Iankos apo tin patrida Grabovo. The prominent intellectual Georgios Zaviras from Siatista often declared himself as "Makedonos"). Simultaneously, one cannot reject entirely the existence of ethnic differentiation at that time among parts of the Balkan population living in Hungary. Some marginal notes preserved in the books witness also for the appearance of a distinction on the grounds of ethnic origin[7].

Thus, Greek education and book-printing contributed significantly to the initial formation and the spiritual growing up of the Bulgarian Renaissance intellectuals. It was through the Greek books that the Bulgarians touched at first the new ideas of the European Enlightenment. A large number of prominent representatives of the Bulgarian intellectuals at that time graduated from Greek schools, gymnasia and lyceums and this did not prevent them, later, from the 40ies of the 19^{th} century on, to grow up as spiritual leaders of the Bulgarian nation. (We shall cite the names only of few of them: K. Fotinov, N. Rilsky, I. Bogorov, P. Beron, I. Seliminski, R. Popovich, I. Dobrovski, H. Pavlovich, G. Parlichev, D. Miladinov, a.o.)[8].

It was not until 1815 when the first secular Hellenic-Bulgarian school in which the curriculum was still taught in Greek opened in the town of Svishtov. In 1824 the eminent Renaissance writer Petar Beron published the first textbook in spoken Bulgarian, which in its nature was a small encyclopedia for secular knowledge. In 1835 the first pure Bulgarian school

7 Varban TODOROV, *Catalog of Greek Manuscripts and Printed Books of the 17-19th Century from the Collection in Nyiregyhaza*, Hungary. (Under print).

8 Афродита Алексиева, "Гръцката просвета и формирането на българската възрожденска - интелигенция", Studia Balcanica София, 1979, 209-232.

opened doors where the Bell-Lancaster teaching method (alilodidaktiki methodos) in the Bulgarian Renaissance schools is another example for the penetration of the modern ideas in the Bulgarian society through the Greeks. A well-known fact is that this teaching method was used en masse in the Balkans only in Greece, in the Danubian principalities and in Bulgaria[9].

The influence of the Greek language, education and culture on the Bulgarian society during the 18^{th} century had its negative impact too. Part of the beginning already to get reach Bulgarians, mainly from the bigger towns, started to pose themselves as Greeks – the so-called "Graecomania". The blind imitation of the Greek way of life and culture, the acceptance of the Greek language as of the elite, gradually made them forget their mother tongue and give up their ethnic origin. It was exactly against this process of Hellenization that the prominent Bulgarian Renaissance figure father Paisii wrote in 1762 the first "Slavo-Bulgarian History". With his appeals for preserving the Bulgarian language, for development of education, for studying of the Bulgarian past, for struggling for an independent Bulgarian Church, the history of Paisii is considered as the first national program for political revival of the Bulgarians[10].

It would be difficult to speak of a completely formed national consciousness among the wide strata of the Balkan population till the end of the 18^{th} century. In the case of the Bulgarians it was only at the mid-19^{th} century that the ethnic consciousness began to play a dominant role in the formation of the nation and became the definite criterion dividing the Bulgarians from the rest of the Balkan nations. Here once again the interdependent influence among the Balkan peoples could be traced. The process of formation of the Bulgarian national consciousness first passed through the phase of denial, i.e. of differentiating from the neighbors –

9 Вера Бойчева, "Социално-педагогически основи и функции на системата на взаимното обучение в страните на Балканския Югоизток", Studia Balcanica 22, Sofia, 1994, 42-61.

10 Надежда Драгова, Книга за Паисий. София, 1972; Паисий Хилендарски и неговата епоха, София, 1962.

It has to be emphasized that despite the fact that the major part of the supreme Orthodox clergy in the Bulgarian lands during the 18th and the beginning of the 19th century were Greeks, the inferior clergy remained entirely Bulgarian. In its majority it did not speak nor read Greek and thus could not disseminate the Greek influence on a mass level. In contrast to the Greek Renaissance where the conflict on language, education and literature issues between the conservative circles connected to the Patriarchate and the new Greek cultural and educational centers was more ideological and social, the church struggle of the Bulgarians was essentially a political movement for a separate church as a prerequisite for political liberation[3].

Besides the church institution, another basic source of Greek cultural influence on early Bulgarian Renaissance society were the Greek schools. During the 18th and the beginning of the 19th century the still young and not yet consolidated Bulgarian bourgeoisie played a secondary role in comparison to the Greek one. The well-to-do Bulgarians still got elementary education in the monastery schools and continued to study in Greek schools in the Greek language. Which was recognized to be the language "of the merchants on the Balkans" [4].

It would be interesting some examples to be given on the wide dissemination of the Greek language in the everyday life of the Balkan bourgeoisie, the Bulgarian in particular. Most of the preserved until today codices of guild organizations and chronicles of monasteries from the 18th and the beginning of the 19th centuries were written in Greek which does not mean that they concern Greeks only. The codex of the abadji (frieze dealer) guild in Plovdiv, for instance, embraces the period from the end of the 17th century and was kept almost entirely in Greek. The anthroponomic analysis,

3. Зина Маркова, **Българското църковно-национално движение д Кримската война.** София, 1976; **Българската Екзархия 1870-1879** София, 1989.

4. Афродита Алексиева, **Преводната проза от гръцки през Възраждането.** София, 1987; "Гръцката просвета и формирането на българската възрожденска интелигенция", **Studia Balcanica** 14, София, 1979, 209-232; Румяна Радкова, **Българската интелигенция през Възраждането.** София, 1986.

however, shows that the ethnical composition of the guild is predominantly Bulgarian, a major part of whom were pretending to be Greeks. Similar are also the codices of the Plovidiv and the Turnovo Bishoprics, of the Tirnovo Municipality a.o., where many Bulgarians using the Greek language and adding Greek endings to their names could be found. The Rila Monastery chronicle was written both in Greek and in Bulgarian but with Greek letters. It was only in the middle of the 19th century that the Bulgarian language became entirely dominant. Interesting also is the Tatar – Pazardjik codex of the abadji guild which was written entirely in Bulgarian with Greek letters[5]. An unique "Balkan" sample is one of the personal accounts of the prominent Bulgarian merchant Salcho Chomakov which was written in Bulgarian with Greek letters and Turkish figures; Or in Bulgarian and in Turkish with Greek letters.

Indicative also is the example with the Balkan merchants who settled down at the end of the 17th and the beginning of the 18th century from Macedonia to Miskolc, Hungary. The founded there a merchant company, an Orthodox community, a church named "St. Naum", a school and an orphanage. Despite that this Balkan community had officially been called "Greek" and its documentation was almost entirely kept in Greek, it was ethnically composed of Greeks, Bulgarians, Orthodox Albanians and most of all of Aroumanians (Koutzovlahs). This fact is evident not just from their names but from the school regulations also where in a pure Greek language the school teacher was reprimanded that had allowed the children to speak among themselves in Wallachian while they should learn the Greek language in order to succeed and thrive in life[6].

In the alien religious, language and cultural environment what Hungary was, the ethnically mixed Balkan merchants consolidated themselves on the grounds of Orthodoxy and kept up the traditions they

5. Е. Флорева, "Кондиката на пловдивския абаджийски есн като извор за етногенетични и исторически изследвания", **Извест на Етнографския институт и музей**, кн. XIV, 1972, 139-158; Зи Маркова, "Църковната власт и българският духовен живот през XVI и началните десетилетия на XIX век", **Балканистика 1**, София, 198 187-198.

6 Nadia Danova & Varban Todorov, **The Hellenic Diaspora**, ed. John Fossey, Vol. II, Amsterdam, 1991, pp. 167-189.

19th centuries[2]. In this sense one could speak of the existence of a more or less unified Balkan cultural community which broke up with the appearance of the first independent modern Balkan states (Greece and Serbia) and respectively with the construction of their national doctrines.

It should be mentioned, however, some specific features in the development of the Bulgarian Renaissance determined by the influence of various factors. On the first place lies the geographic factor. Lands inhabited by Bulgarians strectch out at the center of the Balkan possessions of the Ottoman Empire and are the nearest to its capital Istanbul. This closeness and the direct connection by land determined the stronger administrative and military control of the central power over the local population as well as the presence of a more compact mass of Muslim population. The geographic disposition of the Greek lands with their continental shelf and the islands, as well as the existence of a well organized Greek diaspora dispersed within and out of the Empire, favored the earlier and direct penetration and influence of the European Enlightenment and Romanticism upon Greek society. The same also refers to the Serbs who being situated in the periphery of the Ottoman Empire had a direct contact with Europe by land and by sea (through the Dalmatian coast). In difference to them, the new ideas of Europe initially influenced the Bulgarian society indirectly, through the Greeks and the Serbs.

The socioeconomic changes during the 18th century which led to the development of capitalist relations in the Balkans affected first of all the Greeks and helped to their faster in comparison to the rest of the Balkan peoples economic rise. The development of the Greek commerce as an intermediate link between the East and the west soon led to the formation of an influential commercial-entrepreneur bourgeois stratum which remained in the minds of its contemporaries as the "Balkan bourgeoisie".

---

2 Надя Данова, Константин Георгиев Фотинов в културното и идейно-политическото развитие на Балканите през 19 век. София, 1994; Илия Конев, Българското Възраждане и Просвещението. София, 1983; Росица Димчева, Из историята на Просвещението в България и Гърция през XVIII и XIX век. София, 1985.

It was this very bourgeoisie, predominantly Greek, which appeared to be the bearer of the new ideas of European Enlightenment and later of Romanticism on the Balkans. The clash in the Greek society between the bourgeoisie, on one hand, and the Greek aristocracy and the big land-owners, on the other, found its expression in the struggle for domination in the intellectual sphere. The rise of new cultural and educational centers of Hellenism, the introduction of modern subjects of training, the appearance and the dissemination of books with secular contents, the struggle for imposing of the spoken Greek language were all manifestations of the Greek Renaissance namely under the influence of the ideas of the European Enlightenment, refracted, of course, through the specific conditions in the Ottoman Empire. The earlier realization of the Renaissance processes in Greek society, the earlier creation of modern Greek education and literature in comparison to the rest of the Balkan peoples facilitated for their leading role in the Balkan cultural process. This is what sets the pattern for their importance in the intellectual boost of the Bulgarian nation in the initial stage of formation of its national intelligentsia during the Renaissance period.

The second distinctive feature, differentiating the Bulgarian society from its neighbors – Greeks and Serbs – during the said period is the lack of an autonomous ecclesiastic institution. The Patriarchate in Istanbul, which for a long time played the role of a spiritual and a political leader of all Orthodox subjects in the Ottoman Empire, promoted the development of Greek education and literature and the influence of the Greek language upon the non-Greek Orthodox population in the Balkans. A similar stimulating role for the Serbs administrated the Ipek Patriarchate and later Sremski Karlovci. In this sense the situation of the Bulgarians was far more unfavorable. They were deprived of spiritual leaders, of an own church and frcm here also of a central guidance of the entire intellectual and cultural life. Through the church institution and the monastery schools, connected to it, a Greek language and cultural tradition was created on the Bulgarian lands which exerted its positive influence in the development of the Bulgarian Renaissance until the 30ies – 40ies of the 19th century.

Most generally contemporary historiography divides Bulgarian Renaissance into three periods.

The first period is called Early Renaissance (starting from the middle of the 18th century up to the first decades of the 19th century). It is characterized with the appearance and the development of new economic relations in the Bulgarian lands; with the appearance of a commercial and a craftsman's strata which gradually turned into a bourgeoisie. On a intellectual plan the last began to strive for more and new knowledge with gradual introduction to the secular ideology and attempting to quit the level of the monastery schools. Several history books of the Bulgarians emerged, the first text book on Bulgarian language came out as well as the first Bulgarian printed book.

The conceptions of the French Encyclopedists, the satire of Voltaire, the principle of the sovereignty of people proclaimed by Rousseau and particularly the slogans of the French Revolution "Liberty, Equality, Fraternity" and or the nation-state found favorable ground on the Balkans. They were connected with the idea of national liberation and added a revolutionary – romantic pathos to the liberation movements of all Balkan peoples during the 19th century. At the beginning of the century a powerful revolutionary wave, encompassing Serbs, Greeks, Wallachians and Bulgarians set in on the peninsula. The Secret Greek organization Philiki Etheria covered with its web almost the entire peninsula and in the Greek uprising that followed it, representatives of all Balkan peoples participated as volunteers.

The second period (from the 30ies to the end of the 50ies of the 19th century) includes the development of Bulgarian education and the struggle for an independent church. The Bulgarian bourgeoisie started to strengthened its economic power and advanced in ideological and political aspect, which reflected on the entire intellectual life of the Bulgarians. The new type of knowledge and the secular schools flourished in the Bulgarians land and contributed to the formation of a significant stratum of the Bulgarian Renaissance intellectuals. During that period the struggle of the Bulgarians was waged for an independent Bulgarian Church and acquired

purely political dimensions particularly after the creation of an independent Greek state.

The third period is connected to the struggle of the Bulgarians for political liberation (the 60ies of the 19th century till 1878). Being concentrated in Constantinople the moderate wing of the Bulgarian bourgeoisie circles continued its activities. It did not accept the revolutionary methods and more or less stressed on enlightenment and education as means for political emancipation. The ecclesiastic dispute with the Greeks reached it apogee in 1870 when the Ottoman Porte officially recognized the Bulgarian Exarchate as separate of the Constantinople Patriarchate. On the other hand, the radical wing of the Bulgarian liberation movement, concentrated mainly in Rumania, imposed the idea that organized armed resistance is the one which speed up the political liberation of the Bulgarians. The manifestations of separate Haidouks detachments so far were gradually replaced by plans for the creation of a revolutionary organization which to prepare a national uprising. A supreme manifestation of the organized armed resistance of the Bulgarians was the April Uprising of 1876 as a result of which the 1877-1878 Russian-Turkish war burst out and the liberation of Bulgaria was achieved[1].

It is out of the theme to make here an analysis of the various trends in European Enlightenment and Romanticism and their reflection on the development of the Bulgarian Renaissance. What should be pointed out is that the Bulgarian Renaissance followed the tendencies in the development of some neighboring Balkan nations which earlier than the Bulgarians touched the new spirit coming from Europe. The new ideas initially came to the Bulgarian society through the Greeks and the Serbs, who had already accepted and electically adapted them according to the specific Balkan conditions and the concrete needs of the Balkan society of the 18th and the

[1] On the Bulgarian Renaissance see: Христо Гандев, Проблеми на българското възраждане. София, 1976; Николай Генчев, Българското Възраждане. София, 1978; История на България, т. V, София, БАН, 1985.

conséquences fut l'émigration massive de chrétiens syriaques de ces régions à la suite de ces événements(1).

Conclusion.

Si l'on fait le bilan de la situation des Syriaques orthodoxes dans l'Empire ottoman au XIXème siècle, mis à part les lois discriminatoires à l'encontre de leurs lieux de culte et de l'amputation de leur statut de citoyens par certaines interdictions légales (pas d'accès au service militaire, ni d'accès à la fonction publique, poids juridique inférieur à celui d'un musulman), cette communauté a pâti de l'affaiblissement du pouvoir ottoman et de la protection qu'elle était en droit d'attendre de lui, et qu'il lui fournissait quand il était en mesure de le faire, comme en 1895-1896 en dépit de certaines bavures. Elle a joui également d'une autonomie culturelle et d'une relative liberté d'action, dans les options qui la concernaient, assez remarquables. Ceci rend d'autant plus terribles et incompréhensibles les mesures collectives de déportation et les exactions dont cette petite communauté chrétienne a été l'objet durant la Première Guerre mondiale, en 1915-1918, de la part du gouvernement jeune-turc, et après 1924, de la part du gouvernement de Kamal Ataturk ; ce qui a fait que cette Eglise, qui comptait treize diocèses en 1895, n'en comptera plus que cinq au lendemain de la Première Guerre mondiale, dont un nouveau, celui du Liban.

(1) Pour l'ensemble de cette période et de ces événements, voir ma thèse (doctorat): *Les Syriaques occidentaux de l'Empire ottoman au Liban (1850-1930)*, Université Saint Joseph, département d'Histoire, 1991.

EUROPEAN ENLIGHTENMENT AND THE RENNAISSANCE OF THE BALKAN NATIONS UNDER OTTOMAN RULE

Varban Todorov, Ph. D.*

Should one approach this theme restrictedly, just dwelling on the immediate influence of the European Enlightenment upon the development of the Bulgarian society, he will not be able to comprehend a number of phenomena on the Balkans taking place in the modern times, i.e. in the 18th and almost the entire 19th centuries, but which, justifiably or not, are generalized under the term "Renaissance". This is why I shall try to trace down the European influence on the Balkans at a period, which is known in historiography as the "Renaissance period of the Balkan nations". Dwelling on the Bulgarian development I shall make, in a series of cases, a parallel also with some more generalized, Balkan phenomena because the Renaissance processes among the various Balkan nations did not significantly differ neither in character nor in the course of time. By exerting influence one upon the other, the Balkan nations emancipated and modernized themselves simultaneously under the supervisions of one and the same objective laws.

The Bulgarian Renaissance of the 18th and the 19th century developed similarly with that of the rest of the Balkan nations under Ottoman rule. On the one hand, upon it, as also upon the Greek, the Serbian and the Romanian Renaissance influence exerted the European political and cultural development in which the Enlightenment, the ideas of the French Revolution and the Romanticism consecutively succeed each other. On the other hand, it was also a result of the political, economic and cultural development of the Bulgarian society itself at that time.

• أستاذ في معهد الدراسات البلقانية — صوفيا.

ottoman de qui elle se sentit solidaire dans la lutte sourde, mais impuissante, qu'il menait contre les Occidentaux. Mais aussi la quête, qui s'avéra vaine, d'un protecteur européen qui contrebalancerait le soutien de la France aux catholiques. Quelques contacts furent entrepris avec la Russie au début du siècle. Selon les récits syriaques orthodoxes(1), l'évêque Ya'qub de Qal'at Mara, qui devint patriarche en 1847, rencontra, en 1843 à Tiflis, le tsar de Russie, Nicolas I, pour lui demander son aide en vue de récupérer les églises que les catholiques avaient prises à Alep et Mossoul. D'après cette même source, sa démarche semble être restée sans suite, alors que G. P. Badger (1815-1888) (2), un missionnaire anglican, fait état d'une rumeur selon laquelle cet évêque, devenu patriarche, continua de recevoir une aide annuelle de Russie. Une autre visite en Russie, effectuée par un évêque syriaque, eut lieu également, celle de l'évêque d'al-Hatah (nord de Diarbékir) ; « *il se rendit au pays des Moscofs et recueillit des dons pour le couvent de Mar Ya'qub al-Malfan qu'il voulait construire et habiter* » (3). Cet évêque est mort en 1852.

Mais c'est surtout vers l'Angleterre que cette Eglise se tourna au cours de la seconde moitié du XIXème siècle. Le patriarche Pierre de Mossoul se rendit à Londres, la « *ville de Victoria reine des Anglais* » accompagné par Abdallah, évêque de Jérusalem, en août 1874(4). Il rencontra, à deux reprises, la reine Victoria mais rien de vraiment important n'en résulta. Plus tard, en 1906, Abdallah, devenu patriarche, refit le même voyage et rencontra le roi Edouard VII, sans que cela non plus n'ait pu protéger plus efficacement sa communauté ou l'aider à lutter contre l'influence croissante des missions catholiques.

(1) BARSUM, *Kitab al-ahadit*, R. P. 1983, N° 23, p. 28.
(2) BADGER Geroges, *The Nestorians and their rituals, with a narrative of a mission to Mesopotamia and Kurdistan in 1842-1844, and of a late visit to those countries in 1850*, London, 1852, 2 Vol., ici Vol. I, pp. 4 et 61.
(3) A. BARSUM, *Kitab al-ahadit*, R. P. 1981, N° 3, P. 145.
(4) Le récit très savoureux de ce voyage, par l'évêque 'Abdallah de Sadad, a été publié par le patriarche actuel Zakka 'Iwas, dans la R. P. 1985, N0 42, pp. 75-82, N0 43, pp. 160-163, N0 44, pp. 203-206, N° 45-46, pp. 275-285 sous le titre « *Rahlat al-mutran 'Abdallah al-Sadadi ila Istambul fa-Londun fal-Malabar al-Hind min sanat 1874 ila sanat 1879...* ».

Dans ses rapports avec le pouvoir ottoman, quelques indices montrent, qu'en dépit de sa faible importance numérique ou politique, l'Eglise syriaque orthodoxe bénéficia néanmoins d'une bienveillance particulière de la part de la Sublime Porte. Cette bienveillance, ou plutôt cette « protection », que réservait tout Etat musulman aux non-musulmans vivant sur son territoire, les *dhimmis*, fut particulièrement apparente pour les Syriaques orthodoxes aux moments de conflits aigus entre l'Empire et les Arméniens. Les directives officielles avaient soin, à chaque fois, de faire la distinction entre ces derniers et les Syriaques orthodoxes qui étaient en principe épargnés s'il y avait répression ou massacres. Ce fut clairement le cas dans les années 1895-1896, durant la répression des Arméniens par le sultan Abdulhamid, d'après les sources syriaques elles-mêmes. Efrem Barsum, dans son *Histoire du Tur 'Abdin,* raconte que

« *le patriarche 'Abd el-Masih... arriva à Amid (Diyarbékir) le 20 octobre de cette année (1895) ; les Turcs attaquèrent les Arméniens et les passèrent au fil de l'épée, tandis que la peur avait envahi les Syriaques, les Chaldéens et les Rums (Grecs orthodoxes). Le patriarche télégraphia au sultan 'Abd el-Hamid et obtint un ordre formel de protection en faveur des Syriaques. Le patriarche fut le sauveur de l'Eglise syriaque orthodoxe et de ses fils, et l'église de la Mère de Dieu (Mariamana, la principale église des Syriaques orthodoxes à Diarbékir) fut comme une arche de Noé pour tous... le wali de Diarbékir télégraphia aux gouverneurs de Mardin, Midyat et Djéziréh leur ordonnant de ne point faire de mal aux Syriaques* »(1).

L'Eglise syriaque orthodoxe fut néanmoins durement touchée par les massacres de 1895, surtout dans les régions à forte proportion arménienne, c'est-à-dire les deux vilayets de Diyarbékir et de Harput, et ce malgré la protection officielle que lui accordèrent les autorités ottomanes. L'une des

(1) Afram BARSUM, *Tarikh Tur 'Abdin*, texte syriaque et traduction arabe de l'évêque Paul Behnam, Bagdad, 1963, p. 366.

autres et discutant, avec un tact assez merveilleux, les dernières nouvelles politiques »[1].

Un changement était cependant perceptible quand la ville comptait une majorité d'Arméniens parmi les Chrétiens[2] ou dans un moment de crise entre le pouvoir ottoman et les Arméniens ou entre celui-ci et une puissance européenne. Alors les chrétiens étaient soupçonnés de sympathie pour l'ennemi et parfois maltraités comme tels.

Mais c'est dans les campagnes que la situation était, presque toujours, défavorable aux chrétiens. Là, ils ne jouissaient plus d'aucune protection et étaient d'autant plus livrés au bon vouloir des *wali* que l'autorité du gouvernement central ottoman était faible dans les provinces de l'est. Rapts de femmes, vols, meurtres ou simplement levées toujours plus lourdes d'impôts, leur situation était précaire. Seuls les Syriaques de Tur 'Abdin tentaient parfois de se défendre et de se rebeller aussi bien contre leurs voisins kurdes que contre les autorités ottomanes.

Les facteurs de déstabilisation

A côté de ses rapports difficiles avec les Kurdes, dans les régions kurdes, et de l'influence culturelle des Arméniens, dans les régions où ceux-ci étaient majoritaires, et de leur tutelle politique, la tension la plus déchirante pour l'Eglise syriaque orthodoxe fut l'instauration d'une nouvelle Eglise syriaque catholique au Mont-Liban (Harissa) en 1893 par le patriarche Michel Jarwé. Depuis la seconde moitié du XVIème siècle, l'Eglise syriaque orthodoxe luttait de toutes ses forces contre l'influence des missionnaires catholiques sur ses ouailles et son clergé. Elle réussit à contenir une défection massive de ses fidèles, puissamment soutenue par les autorités ottomanes hostiles aux « *agents de l'étranger* » qu'il percevait dans les missionnaires. Mais considérablement affaibli par la corruption de son administration et la désorganisation de ses provinces, ayant subi

(1) PARRY O., *Six months*, p. 41.
(2) Ibid., pp. 33, 166.

plusieurs revers militaires humiliants face à la Russie, l'Egypte, les mouvements nationalistes en Grèce et dans les Balkans, l'Empire ottoman fut contraint d'accepter des ingérences de plus en plus importantes de l'Europe dans ses affaires intérieures ; l'une d'elles fut l'obligation de reconnaître les catholiques comme une *millet* indépendante en 1831.

Au sein de l'Eglise syriaque orthodoxe, les défections en faveur du catholicisme furent nombreuses au XIXème siècle. Leurs causes étaient très diverses : - l'attrait de l'éducation offerte par les missionnaires dans les nombreuses écoles que ces derniers fondèrent à Mossoul (dominicains), à Diyarbékir (capucins), à Urfa (capucins), à Alep (franciscains et jésuites), alors que l'Eglise syriaque orthodoxe, au XIXème siècle, avait des écoles communautaires rudimentaires. Quant aux écoles de l'Empire, localisées dans les villes principales, elles avaient un caractère islamique qui interdisait naturellement aux chrrétiens d'y entrer ; ces écoles étaient par ailleurs le moyen d'accès aux postes de la fonction publique peu accessibles aux chrétiens. Les missionnaires disposaient, de surcroît, de livres imprimés, et, à partir de 1860, d'une imprimerie syriaque et arabe à Mossoul (chez les dominicains). Les Syriaques orthodoxes en étaient encore, quant à eux, à recopier des manuscrits dans leurs couvents ; - un autre motif de passage au catholicisme fut l'espoir de jouir d'une protection étrangère dans le cadre de l'Empire, par l'intermédiaire des consuls européens ou des missionnaires ; - certaines conversions avaient pour motif un différend d'ordre personnel ou disciplinaire avec le patriarche ou un évêque. Ces nombreuses conversions créèrent une situation d'instabilité chronique dans la communauté syriaque orthodoxe qui vit l'autorité de son patriarche considérablement affaiblie. Les catholiques obtinrent le transfert pour leur usage de plusieurs églises traditionnellement syriaques orthodoxes (à Damas, à Mossoul), non sans d'âpres batailles et de grosses sommes d'argent dépensées par les deux parties auprès des autorités.

Le choc fut tellement rude qu'il amena l'Eglise syriaque orthodoxe à adopter de nouvelles orientations qui, à prime abord, apparaissent contradictoires ; à savoir un soutien presque inconditionnel au pouvoir

juridique ; elle se manifestait par divers détails de la vie quotidienne : ils devaient, par exemple, attendre longtemps, quelques années ou plus, une autorisation de reconstruire ou de restaurer une église. Ils n'avaient pas le droit d'en construire de nouvelles. Sur ce point il y eu une nette amélioration au XIXème siècle, grâce aux pressions qu'exercèrent en ce sens les nations européennes sur les autorités ottomanes. Ainsi dans les diocèses syriaques orthodoxes, la réfection d'une église ou d'un monastère est signalée parfois dans les récits de la communauté, en dépit du manque de ressources et des pressions.

Cependant, en dépit du désir très perceptible des Syriaques d'entretenir leurs édifices religieux, ceux-ci étaient en général en piteux état. La plupart des voyageurs notent qu'ils étaient extrêmement sombres, avec des portes très basses et sans fenêtres pour protéger l'église de toute intrusion. Dans les différents diocèses, les monastères n'étaient plus que les vestiges des imposantes constructions qu'ils avaient été à des époques successives. Souvent les récits syriaques mentionnent que des familles chrétiennes ou musulmanes d'un village voisin avaient abandonné leur maison, probablement trop exposée à l'attaque de brigands, pour se réfugier entre les murs délabrés d'un monastère syriaque désert.

La permission d'élever des clochers et des croix au-dessus des églises ne fut accordée aux chrétiens qu'au milieu du XIXème siècle et la première cloche de l'Eglise syriaque orthodoxe de Diyarbékir fut inaugurée par le patriarche Ya'qub II (1847-1871) [(1)]. Les processions religieuses publiques étaient interdites avec, en particulier, le port de la croix. A Mardin, Buckingham (1786-1855), journaliste publisciste, polygraphe, membre éphémère du parlement anglais en 1827, voyageur, note une amélioration du statut social d'un Chrétien :

---

(1) SAKA Ishaq, *Kanisati al-Suryaniyyah*, p. 176, sans reference.

« A *Mardin les Chrétiens donnent le salut de « Salam Alaykum » et reçoivent la réponse, même des sharifs (descendants du Prophète). A un autre endroit, ce serait l'outrage le plus grand* » [(1)].

La distinction entre musulmans et chrétiens se manifestait dans cette partie de l'Empire au niveau du costume : A Diyarbékir où un dixième de la population était chrétien, dont environ 250 familles syriaques orthodoxes, le *djubé*, ou pardessus, était exactement de même forme chez les chrétiens et les musulmans, sauf que le premier choisissait généralement un drap de couleur bleue ou foncée et s'interdisait la couleur verte, autrefois strictement réservée aux seuls descendants du Prophète. Mais la partie du costume où la distinction entre le Musulman et le chrétien pouvait être remarquée le plus facilement était la coiffure ; le *saryk* du musulman était toujours de couleur blanche. Il était roulé en plis correctement réguliers, de manière à cacher entièrement le *fez*. Moins régulièrement roulé autour du *fez* que celui du musulman, le *saryk* du chrétien de Diayrbékir était de la couleur qui lui plaisait le mieux, le plus souvent le rouge, mais jamais le blanc ou le vert[(2)].

Les rapports quotidiens entre communautés dans les villes semblaient cordiaux. A Mardin, à Diyarbékir, une atmosphère de convivialité régnait entre elles, ce qui ne manquait pas de surprendre toujours les Occidentaux de passage. Il n'était pas impossible, comme Parry en fit l'expérience, de se retrouver en une compagnie

« qui comptait, si on l'analysait, un Ancien Syrien (Surian Qadim) ou deux, un Protestant, une demi-douzaine de Musulmans et un quota substantiel de variétés papales (catholiques). Et pourtant, note-t-il, ils se parlaient avec une parfaite amabilité, fumant les cigarettes les uns des

---

(1) BUCKINGHAM J. S., *Travels in Mesopotamia including a journey from Aleppo to Bagdad by the route of Beer, Orfah, Diarbekr, Mardin and Mossul*, 2 vol., Londres, 1827, ici Vol. 1, pp. 329-330.

(2) HAMDY BEY, *Les costumes populaires de la Turquie d'aujourd'hui*, Constantinople, 1873, p. 228.

Les langues parlées par les Syriaques orthodoxes

A cause de leur éparpillement dans différentes provinces de l'Empire ottoman, les Syriaques orthodoxes parlaient différentes langues selon la région où ils vivaient, leur langue liturgique demeurant cependant la même, le syriaque, et leur écriture, quelle que soit la langue employée (turc, kurde ou arabe), le *karsuni*, l'écriture en caractères syriaques.

Dans le vilayet de Syrie, ils parlaient l'arabe dont l'influence s'étendait vers le nord jusqu'à Mardin, mais déjà le kurde lui faisait concurrence. A l'époque de Southgate (1844-1850), les langues arabe et kurde prédominaient dans la ville, dit-il[1]. L'influence de l'arabe faiblissait encore quand on remontait vers le nord, à Diyarbékir et ses environs. Tous les courants linguistiques s'y rencontraient : kurde, arménien, turc et arabe. C'est ce qu'affirme Parry en ajoutant que « *le résultat est un babel* »[2]. Les Chrétiens de la région en particulier ne semblaient pas connaître l'arabe mais le turc. A l'ouest de Diyarbékir, aux environs de Harput, le turc et l'arménien rivalisaient, bien que le prêtre syriaque orthodoxe que rencontra Southgate à Harput, en 1842, lui affirma que « *le langage commun dans le district est le turc* »[3].

A l'est de Diyarbékir, dans les diocèses d'al-Hattah, de Mayfarqin, d'al-Basiriyya, Se'ert, Ma'den et Bitlis, l'influence des Kurdes était prépondérante et les chrétiens syriaques de la région parlaient essentiellement cette langue. Au Tur 'Abdin, un plateau montagneux (1000m) non loin de Mardin où les Syriaques étaient les plus nombreux avec les Kurdes, la langue la plus répandue était le kurde, les chrétiens parlant entre eux le turani, dialecte syriaque particulier au Tur 'Abdin. L'arabe était également présent au Tur 'Abdin mais uniquement dans les localités importantes comme à Midyat et dans le sud, vers la steppe mésopotamienne.

(1) SOUTHGATE Horatio, *Narrative of a visit to the Syrian Church of Mesopotamia*, New York, 1844, 2 vol., II, p. 313.
(2) PARRY O., *Six months*, p. 113.
(3) SOUTHGATE H., *Narrative of a visit to the Syrian Church*, vol. I, p. 87.

Cette très grande diversité linguistique des Syriaques souligne d'autant plus leur unité autour de l'écriture et de la langue syriaque[1].

Les Syriaques orthodoxes et leur entourage

Dans leur vie quotidienne, les Syriaques orthodoxes subissaient le même arbitraire que les autres groupes musulmans et chrétiens de l'Empire. Cela variait selon l'éloignement des provinces du centre de gouvernement et de l'efficacité de l'autorité administrative de l'Etat. D'après les missionnaires, on pourrait croire que leur qualité de chrétiens exposait les Syriaques orthodoxes à subir encore plus l'arbitraire de ce pouvoir que les musulmans. Cela pouvait être vrai dans certains cas, mais l'oppression frappait en réalité tous les sujets de la Porte, comme le résume cette analyse parue dans la « *Revue de l'Orient* », publiée en 1845 :

« *Les Osmanlis forment la classe la plus élevée de la nation et, en se réservant l'exercice exclusif des fonctions civiles et des commandements militaires, s'opposent à ce que les autres classes de la nation jouissent de cette faveur. Dans cette exclusion sont compris non seulement les Chrétiens et les Juifs, mais encore les Mahométans qui, sous le nom de Turcomans, de Curdes (sic) d'Arabes et de Fellahs, habitent l'Asie Mineure, la Syrie et l'Egypte* »[2].

Plusieurs voyageurs ou représentants diplomatiques, qui tout au long du XIXème siècle, passèrent par ces régions orientales de l'Empire ottoman (Diyarbékir, Haute Mésopotamie) témoignent de la négligence, de l'oppression fiscale, de l'arbitraire qu'y faisaient en général régner les *wali*, auxquels s'ajoutait, pour les sujets musulmans, la terreur de la conscription militaire obligatoire.

Si les Syriaques orthodoxes subirent une discrimination, elle fut, comme pour la majorité des chrétiens de l'Empire, d'ordre social et

(1) Ainsi que le note PARRY O., *Six months*, p. 114.
(2) *Revue de l'Orient*, Bulletin de la Société Orientale de France, Paris, 1843-64, 45 Vol. ici t.7, 1845, p. 290.

Le siège patriarcal subsistait également grâce à un système complexe de revenus en provenance de ses différents diocèses, qui étaient collectés chaque année. On les appelait la "dîme *('usûr)* du patriarcat"[1].

Le patriarche exerçait son pouvoir dans le cadre du système des "*millet-s*" appliqué au XIX ème siècle aux communautés non musulmanes de l'Empire. Ce système s'était formé progressivement et n'avait acquis un caractère définitif qu'au XIXème siècle; il octroyait au chef d'une *millet* des prérogatives très étendues, à peine imaginables dans un Empire moins hétéroclite que l'Empire ottoman. La juridiction de ce chef s'étendait à tout ce qui se rapportait au statut personnel des fidèles: mariages, successions..., ainsi qu'à l'enseignement, l'assistance sociale, et l'arbitrage. Son autorité était absolue en matière religieuse.

Les rapports avec les autorités locales n'étaient pas toujours aussi clairs, et plus d'un patriarche syriaque orthodoxe s'est retrouvé arbitrairement enchaîné dans les geôles de la forteresse, sur l'ordre d'un gouverneur *(wali)* de Mardin. Au XIXème siècle, c'est le patriarche Georges d'Alep (1819-1836) qui eut cette infortune, emprisonné par Othman Pacha, *wali* de Mardin. Il ne fut relâché qu'après avoir payé 40 sacs (d'or), mais signe des temps, le patriarche récupéra son bien en faisant appel au gouverneur de Bagdad dont Mardin dépendait à l'époque[2]. Il y eut aussi le cas du patriarche Elias II de Mossoul (1838-1847), alors encore *maphrrien*[3], exilé à Bagdad par Dawud Pacha, *wali* de Mossoul, et emprisonné durant quelques mois[4]. La collaboration avec le pouvoir local était cependant la règle et celui-ci sollicitait l'aide du haut clergé syriaque orthodoxe si besoin était. Ce fut le cas lors de l'une des nombreuses révoltes kurdes de la première moitié du XIXème siècle, lorsque Bekendi Pacha, à la

(1) A. BARSUM, *Kitab al-ahadith,* R.P., sup. cit., 1981, No.3 p. 145., et 1983, No. 23 p. 24 ainsi que des documents des années 1725 ą 1729 annotés par le même qui nous fournissent les détails des redevances au patriarcat du village de Qal'at Mara (Mardin) et de Quturbul (Diyarbékir) R.P. No. 10, pp. 401-406.

(2) A. BARSUM, *Kitab al-ahadit, R. P.,* sup. cit., 1981, N° 6, p. 280.

(3) Dignité ecclésiastique propre à l'Eglise Syriaque orthodoxe. Le *maphrien* avait juridiction sur tous les diocèses situés à l'est de l'Euphrate.

(4) SAKA Ishaq, *Kanisati al-Suryaniyyah*, Damas, 1985, p. 174.

tête d'une troupe de soldats ottomans, réclama le secours de l'évêque Gabriel Terzi qui se trouvait à Dayr al-Za'faran. Il lui demanda de persuader les chrétiens des régions où les Kurdes étaient en rébellion, le Tur 'Abdin et la Djézireh, de se rendre. L'évêque paya son aide de sa vie lors d'un combat entre Ottomans et Kurdes qui eut lieu non loin d'Azeh (Tur 'Abdin)[1].

Pour le pouvoir ottoman, l'une des responsabilités principales du patriarche était la perception de l'impôt. L'Eglise était responsable de l'acquittement de l'impôt par tous les fidèles et celui-ci était payé collectivement par la communauté. A Diyarbékir par exemple , Parry relate (1895) que six familles syriaques orthodoxes, relativement aisées, payaient pour deux cents familles pauvres[2]. Le missionnaire américain Horatio Southgate (1812-1894) s'accorde avec Parry, à cinquante ans d'intervalles (vers 1845), pour estimer que l'impôt frappait les campagnes et l'agriculture beaucoup plus que les villes et le commerce des villes. La *djizya* ou la capitation, impôt réservé aux non-musulmans, subsista en Turquie jusqu'à l'époque de la guerre de Crimée. La loi de 10 mai 1855 remplaça la *djizya* par une taxe d'exemption du service militaire. Mais cet impôt n'a été aboli de fait qu'après que les chrétiens eux-mêmes eurent été assujettis au service militaire, c'est-à-dire après la révolution Jeune Turque de 1908. Les sources syriaques désignent cet impôt payé par la communauté sous les termes impropres de *harag*[3] ou même de *zakat*[4]. Le paiement se faisait également en nature et plusieurs voyageurs signalent des dépôts de grains entreposés dans les églises « réservés au patriarche ». Certains ajoutent que ces dépôts étaient destinés également à des situations de siège.

(1) A. BARSUM, *Kitab al-ahadit, R. P.,* 1981, N°3, p. 90 et N° 6, p. 279.

(2) PARRY O., *Six months*, p. 346.

(3) En principe, l'impôt payé par un Musulman sur sa terre.

(4) En principe, l'impôt que tout Musulman doit verser aux pauvres. Pour l'usage de ces termes chez les Syriaques, voir A. BARSUM, *Kitab al-ahadit*, R. P. 1981, N° 2, p. 9, et une source syriaque catholique : Rufayil Jirjis SEMHIRI, *al-Kawkab al-durri fi sirat al-sayyid agnatius antun Semhir (1801-1864),* dans *Revue d'Etudes Orientales Chrétiennes*, 1973, pp. 295-366, ici p. 14 de l'article.

A ce titre, un éclairage sur le statut de cette minorité et sur ses conditions générales de survie au XIXème siècle, ainsi qu'une description de ses rapports avec le pouvoir ottoman durant cette période projettent-ils une lumière très intéressante sur cette communauté elle-même, pierre minuscule composant l'une des innombrables mosaïques de religions, de peuples, d'ethnies dont était formé l'Empire et sur le comportement de ce pouvoir, « mammouth » administratif craint, haï, trop présent ou trop absent de ces régions orientales de l'Empire, proches des frontières de Perse et de Russie.

Situation générale des Syriaques orthodoxes dans l'Empire

Quelle est la situation de cette communauté chrétienne, les « *Surian Qadim* »[1], dans l'Empire ottoman ? Après avoir brossé rapidement un tableau de leur état au XIXème Siècle, j'aborderai plus spécifiquement la question de leurs rapports avec le pouvoir.

Le siège de l'Eglise Syriaque orthodoxe était près de Mardin, une ville de Haute Mésopotamie, au Dayr al-Za'faran (le monastère du Safran), depuis sept siècles. Les patriarches résidaient cependant souvent dans la ville plus importante de Diyarbékir, située plus au nord, ou à Mardin même. L'un d'entre eux, le patriarche Ya'qub II de Qal'at Mara (1847-1871), s'établit résolument à Diyarbékir, à partir de 1860, pour se rapprocher des centres de décision du pouvoir ; cependant son successeur, Pierre IV de Mossoul (1872-1894), revint à Mardin.

Après son élection à Dayr el-Za'faran, le patriarche ne pouvait exercer ses fonctions qu'après l'obtention d'un firman du sultan ottoman le reconnaissant comme tel. Le candidat envoyait un homme de confiance ou se déplaçait lui-même à la capitale pour l'obtenir. Ce firman, jusqu'à Pierre IV de Mossoul (1872), était transmis par l'intermédiaire du patriarche arménien de Constantinople. Mais le patriarche Pierre, qui se trouvait à

(1) Les « anciens Syriaques » par opposition aux Syriaques catholiques, les « *Surian Gadid* » (les nouveaux Syriaques).

Istanbul en 1873 et qui lutta pour obtenir son firman d'investiture seul, sans l'intermédiaire des Arméniens, obtint gain de cause après être resté personnellement dans la capitale environ un an [1]. A dater de l'année 1874, l'Eglise Syriaque orthodoxe obtint le droit de traiter directement de ses affaires avec la Sublime Porte et garda, à cet effet, un représentant permanent dans la capitale de l'Empire. Les patriarches se conformaient-ils de bon gré à l'obligation du firman? Bien que tous, sans exception, s'y soient conformés, un certain agacement transparaît dans cette réflexion du patriarche Yunän, élu en 1818, que l'on pressait d'obtenir le *bérat* du sultan et qui répondit: "*Mon bérat c'est ma croix*!" [2].

Les diocèses de l'Eglise syriaque orthodoxe étaient très étendus, comprenant des groupes de fidèles éparpillés depuis les environs de Harput (Ma'muret el-'Aziz), à l'ouest, jusqu'à la province de Bitlis, à la frontière de l'Empire ottoman avec les Empires russe et perse, à l'est, et depuis la région d'al-Hattah au nord-est de Diyarbékir, jusqu'à Mossoul au sud. Un grand nombre de Syriaques orthodoxes vivaient également dans le vilayet de Syrie[3], à Alep, Homs, Hama et leurs environs, Damas et le Hauran, le sud de l'actuelle plaine de la Békaa, à Hasbayya et Rachayya. Mais au XIXème siècle, l'ensemble de ce dernier groupe était déjà ou devint syriaque catholique. Un petit groupe de Syriaques vivait également à Jérusalem.

Une fois élu, l'un des actes essentiels du patriarche était la consécration du *myron*, c'est-à-dire de l'huile sainte. La distribution de cette huile aux fidèles constituait, par la suite, l'un des revenus essentiels du patriarcat.

(1) *Rahlat al-mutran 'Abd Allah al-Sadadi ila Istanbul fa-Londun fal-Malabar al-Hind min sanat 1874 ila sanat 1879...* R.P., 1985, No. 42, p. 77.

(2) Afram BARSUM, *Kitab al-ahadit*, qui est une collection de témoignages recueillis de 1909 à 1954 par cet irremplaçable historien devenu patriarche (1933-57), publiés par l'actuel patriarche Mgr. Zakka 'Awas, dans *Al-Magallah al-Batriyarkiyyah (R.P. = Revue Patriarcale syriaque orthodoxe, Jérusalem, 1933-1941, Damas 1962 à nos jours)*, Revue Patriarcale 1981, 1982, 1983, ici R.P..1981 No. 2, p. 88.

(3) Voir pour tous les lieux cités, les informations sur les composantes de la population fournies par Vital CUINET, *La Turquie d'Asie*, 4 vol., Paris 1895, et *Syrie, Liban, Palestine*, Paris, 1896.

LE STATUT DES MINORITES CHRETIENNES DANS L'EMPIRE OTTOMAN AU XIXème SIECLE: L'EXEMPLE DE LA COMMUNAUTE SYRIAQUE ORTHODOXE

Ray J. MOUAWAD*

Un révérend anglais qui avait séjourné en Mésopotamie en 1890, Sir Oswald Parry, écrivait très justement à propos des Syriaques orthodoxes (qu'il appelait "Syrians"):

"Les Syrians, dit-il, ne furent jamais une nation conquérante et peut-être demeureront-ils des sujets à jamais...ils n'ont pas d'idée de rébellion, même si elle était possible, et ils ne réalisent pas d'autres positions pour eux-mêmes que celle de dépendants... en cela on peut les comparer favorablement à d'autres Églises de l'Empire ottoman. Ils sont assez forts et vivent dans des endroits suffisamment civilisés pour ne pas être victimes de brigands montagnards, comme les Nestoriens. Ils ne sont pas assez puissants ou ambitieux pour secouer la loi qui les gouverne, comme les Arméniens. Ils ne sont pas consumés par une guerre avec un voisin comme les Maronites, ni l'objet de soupçons en tant que dépendants et espions d'une puissance étrangère... comme tous les Chrétiens papaux (catholiques) »[1].

Ainsi nous avons avec les Syriaques orthodoxes, dont le nombre était estimé par le même Parry à environ 200.000 fidèles au XIXème siècle[2] (200.000 à 300.000 est plus probable), un exemple presque parfait d'une minorité au comportement « exemplaire » dans l'Empire ottoman, une communauté chrétienne bien intégrée au système des « millet », soucieuse de coopération avec le gouvernement ainsi qu'avec son entourage kurde, turc ou arabe.

---

* Docteur en histoire.

(1) Oswald PARRY, *Six months in a Syrian monastery*, Londres, 1895, p. 164.

(2) *Ibid.*, p. 345.

famille patriarcale dès la fin du 19ème siècle (1880). Cette influence a entraîné les Assyriens dans l'aventure anglaise, les yeux fermés sur les intérêts stratégiques des grandes puissances.

Nous ne pouvons négliger non plus le facteur héréditaire du patriarcat nestorien qui joua un rôle dans l'affaiblissement de l'entité assyrienne. La crise du pouvoir qui s'est manifestée avec la mort du patriarche Mar Benjamin shemoun XXI n'a pu être résorbée, les successeurs du patriarche décédé n'étant pas de taille à lutter contre les événements auxquels devaient faire face les Assyriens.

Par ailleurs la tutelle de Lady Sourma engagea la communauté dans la voie anglaise.

Le mouvement national kurde et les revendications autonomistes

Le nationalisme kurde ne se manifesta que tardivement au XIXème siècle se confondant au début avec l'esprit d'indépendance et l'ambition personnelle des Cheikhs. D `ailleurs l'autorité des Cheikhs était d'origine religieuse, elle s'est transformée par la suite en pouvoir politique, les Cheikhs devenant ainsi des chefs de tribus. Les Cheikhs Barzani illustrent cette situation.

Les soulèvements des principautés kurdes au XIXème furent vite réprimés. On en distingue les révoltes de Mahmûd Pacha (1839), de Badir Khân Bey (1843-1846) de Yezdân Cher (1853-1855). La première tentative de créer un Etat national kurde en territoire perse fut amorcée par le Cheikh Ubaydu'lah vivant en Turquie et sous la protection de la Porte, mais elle fut avortée en 1880[1].

Pendant la Première Guerre mondiale convaincus par l'appel au Djihad, les Kurdes optèrent pour le camp turc et combattirent contre les Russes.

Certains nationalistes kurdes proposèrent aux Russes de combattre contre les Turcs en échange de la libération du Kurdistan, ceci en 1917, mais les Russes ne donnèrent pas suite à leurs propositions. Dès le début de

1 *Politique et Minorités au Proche-Orient*, *op. cit.*, p. 255.

la guerre, et malgré leur coopération, les Kurdes furent brutalisés et réprimés par les Turcs. Alors même que des régiments kurdes dont la fameuse cavalerie kurde "Hamidiyé" combattaient les Russes au côté des Turcs, l'ordre avait été donné d'appliquer aux populations kurdes un plan de déportation massive pareil à celui qui avait frappé les Arméniens. On estime que sur 700 000 personnes 600 000 périrent, les survivants furent dispersés dans les villages turcs[1].

En mai 1919, au moment de la débâcle turque, les chefs kurdes, prêts à s'organiser pour une action antikémaliste, sont dissuadés par les Anglais qui leur promettent de considérer "*les légitimes aspirations nationales kurdes*". En fait, le traité de Sèvres, en août 1920, donne aux Kurdes l'espoir d'acquérir une autonomie locale pour leurs régions telle que stipulée par l'article 62 de la section III consacré au Kurdistan : "l'autonomie locale pour les régions où dominait l'élément kurde, situées à l'est de l'Euphrate, au sud de la frontière méridionale de l'Arménie, telle qu'elle pourra être délimitée ultérieurement, et au nord de la frontière de la Turquie avec la Syrie et la Mésopotamie".

Le traité de Lausanne, on le sait, rend caduques les dispositions du traité de Sèvres. Les minorités de Turquie appartenant à l'Islam sont déclarées "entièrement satisfaites de leur sort en Turquie" par la délégation turque. Le problème qui restait en suspens était celui du Vilayet de Mossoul confié par la SDN au mandat britannique.

Le 16 décembre 1925, lors de sa trente-septième session, le conseil de la Société des Nations rattacha Mossoul à l'Irak et les montagnes du Hakkari à la Turquie, détruisant ainsi les espoirs d'indépendance des Kurdes et des Assyriens.

Quelles que soient les motivations profondes des grandes puissances de l'époque, il semble clair que le pétrole de la région constitue un facteur stratégique qui conditionne la politique de la Grande-Bretagne vis-à-vis des populations assyrienne et kurde. La création d'entités aux populations guerrières dans une zone pétrolifère ou à sa périphérie risque d'introduire des facteurs de déstabilisation dans cette région.

1 *Ibid.*, p.256.

Les opposants furent assassinés par des membres des diverses tribus à l'instigation du patriarche[1].

Le 10 mai 1915, les maleks unanimes font parvenir aux autorités ottomanes un message qui tient lieu de déclaration de guerre. Les combats entre troupes régulières turques et milices kurdes d'une part, et les tribus assyriennes d'autre part, débouchent sur l'exode des Assyriens vers l'Azerbaidjan Perse (cinquante à 60000 femmes, hommes et enfants).

Dès leur arrivée en Perse, les guerriers assyriens sont réorganisés par les officiers russes. Ils leurs inculquent leurs méthodes de combat et leur discipline. Ils constituent en 1915, 3000 hommes avec, à leur tête, "Agha Petros", considéré comme héros assyrien de la Grande Guerre, et ancien drogman du consulat russe d'Ouriah.

Utilisés comme éclaireurs par l'armée russe, les Assyriens livrent des combats également contre les tribus kurdes hostiles. Dès cette période la coexistence et la bonne intelligence qui régnaient entre Kurdes et Assyriens sont définitivement rompues. Les deux entités deviennent ennemies.

C'est après la révolution d'octobre 1917 et la désertion des soldats russes (du septième corps d'armée indépendante du Caucase) que les Assyriens jouent un rôle supplétif dans l'armée russe. Ils sont appuyés par les missions militaires alliées franco-britanniques et russe blanche. Ils montrent une résistance héroïque dans plusieurs batailles, entre décembre 1917 et juillet 1918.

En 1917, le capitaine Gracey de l'Intelligence Service, au cours d'une réunion à Ourmiah à laquelle participent les délégués de l'Entente, confirme aux guerriers assyriens l'appui logistique et matériel des Alliés.

Il réitère les engagements du colonel russe Wedeniski au sujet de la future autonomie assyro-chaldéenne si les Assyriens continuent le combat contre les Turco-kurdes. Les autres émissaires alliés présents promettent d'honorer ces engagements à la fin des hostilités.

1 *Ibid.*

Entraînés par les Anglais à s'entretenir avec les Kurdes en vue d'une entente assyro-kurde, le patriarche Mar Shemoun XXI est victime d'un guet-apens tendu par le chef kurde Simko qui menait ces entretiens. Cet incident entraîne des combats de vengeance entre les Assyriens et les Kurdes qui se terminent par de nouveaux massacres et un nouvel exode, de la Perse (Ourmiah) vers la Mésopotamie cette fois.

Une fois en Irak, les Assyriens sont de nouveau enrôlés dans les troupes supplétives, les levies; ils forment les "Iraq levies" unités suspectes aux yeux des Irakiens et des Kurdes, car elles participent auprès des Britanniques à la plupart des opérations de police menées par Londres pour le compte de Bagdad.

Plusieurs délégations assyriennes tentent en vain de faire valoir leurs revendications à la conférence de Paris, à savoir un Etat assyrien autonome qui comprendrait les régions suivantes: Mossoul, Dyarbékir, Alep et Ourfa, Deir el-Zour, Séert, Hakkari, Ourmiah- Salamas.

Le traité de Sèvres du 10 août 1920 n'accorde aux Assyriens que des garanties et une protection "dans le cadre d'un futur Kurdistan autonome" (article 62, section III).

En octobre 1920, le général Agha Petros tente de reconquérir le Hakkari à la tête de 6500 hommes, mais il est repoussé par les Kurdes. Le 1er février, il proclame une "République assyro-chaldéenne indépendante". Le 24 juillet 1923, La signature du traité de Lausanne marque la fin des illusions. La question assyro-chaldéenne n'est plus évoquée en tant que celle d'un peuple ayant droit à une entité autonome ; mais quelques clauses relatives à la protection des minorités sont relevées, ces clauses sont rejetées par la Turquie kémaliste.

Finalement la résolution du conseil de la Société des Nations du 16 décembre 1925 attribue les monts Hakkari à la Turquie et la région de Mossoul à l'Irak, rendant impossible toute autonomie assyrienne.

Le tragique dénouement de la question assyrienne, s'il tient en grande partie aux décisions des grandes puissances de l'époque, n'en relève pas moins de facteurs intrinsèques à l'entité assyrienne. Tout d'abord l'influence des missionnaires anglais qui ont acquis un ascendant important sur la

L'intervention ottomane exigée par Londres provoque la destruction des émirats kurdes de Botan et Hakkari, la région est directement placée sous contrôle ottoman, éliminant l'indépendance des tribus assyriennes et kurdes[1].

Guerre de 14-18 : génocide assyrien et alignement au côté des Alliés.

Génocide assyrien en Perse et en Anatolie

A La veille de la Première Guerre mondiale, Kurdes et Assyriens sont sollicités par les Ottomans pour obtenir leur appui d'autant plus qu'ils constituent deux peuples guerriers. Le 3 août 1914, le patriarche Mar Benjamin Shemoun XXI rencontre Tahsim bey gouverneur de Van pour discuter de l'avenir des Assyriens, il reçoit des promesses floues.

Par ailleurs les Assyriens sont soumis aux pressions des missionnaires anglais avec lesquels ils entretiennent des relations étroites vers la fin du 19eme siècle d'une part, et ils sont sollicités par les Russes d'autre part, qui les incitent à combattre à leurs côtés. Le patriarche Mar Benjamin Shemoun XXI rencontre le grand russe Tchernobouzof.

Quand la guerre éclate, les tribus kurdes et assyriennes qui vivaient en coexistence dans les montagnes du Hakkari sont obligées de choisir leur camp. Le Djihad proclamé par le sultan ottoman le 13 novembre provoque l'alignement des principaux protagonistes suivant leur religion. Les Kurdes combattent aux cotés des ottomans, tandis que les Assyriens tergiversent quelque temps jusqu'au 10 mai 1915 avant de déclarer la guerre aux Ottomans. C'est que les premiers fronts ouverts sont loin des Hakkari. Mais ceci n'empêche pas la population assyrienne se trouvant dans les autres régions en Perse et en Anatolie, et constituée de *rayas*, de subir massacres et génocides.

La guerre débute pour les Assyriens par deux génocides. En décembre 1914, une offensive turque sur Sary-Kamich (au Nord-Ouest de la Perse), oblige l'état major russe à évacuer ses troupes de la région d'Ourmiehh, vers

1 Pierre RONDOT, *op. cit.*, p. 161

le territoire russe. 15000 assyriens suivent ces troupes. La population qui n'a pas fui, est massacrée, ses villages sont saccagés et pillés.

Certains cependant ont pu s'échapper en se réfugiant dans les missions américaines et françaises[1]. Il faudrait préciser que cette région fait partie de l'empire perse qui avait proclamé sa neutralité.

De plus les troupes perses se sont jointes aux troupes turco-kurdes contre les populations chrétiennes.

Le 2ème grand génocide assyrien est perpétré dans les villes d'Anatolie orientale, à Diarbékyr, Bitlis, Ourfa, Adana, Séert, Djézireh-ibn Omar; ce génocide cadre avec l'échec des troupes ottomanes face aux Russes sur le front arméno-caucasien, et avec la décision des dirigeants jeunes turcs "du comité" "Union et Progrès" qui sont représentés au pouvoir par Talaat Pacha, ministre de l'intérieur, et Enver Pacha ministre de la guerre, de turquiser les chrétiens[2].

Suivant la revue *l'Asie française* de 1919, deux cent cinquante mille Assyro-chaldéens ont été massacrés dans cette région ou sont morts sur la route de la déportation.

Les tribus assyriennes du Hakkari sont épargnées jusqu'au mois de mai 1915. Il semble que le gouvernement ottoman essayait de neutraliser ces montagnards guerriers. A ce moment de la guerre, les troupes russes reprennent l'initiative militaire et lancent une attaque sur Van, dont ils sortent victorieux.

Arrivés aux portes des montagnes Hakkari, les Russes influencent les Assyriens par une intense propagande; les tribus assyriennes hésitantes optent pour une alliance avec la Russie malgré la contestation de certains d'entre eux. Cette décision est contestée par un groupe de notables dont le cousin du patriarche, Nemrod Shemonaya, personnalité respectée des Turcs.

1 Joseph ALICHORAN, «Les Assyro-chaldéens au XXème siècle», *Istina*, 1994, n°4, pp. 368 s.

2 *Ibid.*, p. 370

réussit pas à jouer un rôle d'arbitre entre le *malik* et son peuple, ce pouvoir étant réservé au chef de tribu[1]. D'un autre côté, le patriarcat devient héréditaire en ligne collatérale. Cette spécificité de l'Eglise nestorienne la singularise parmi les Eglises d'Orient.

En 1450, le patriarche nestorien accorde la succession à ses neveux ou à ses cousins. Parallèlement des conditions d'accès au patriarcat sont établies dans le but de renforcer le caractère héréditaire de la succession, dont la plus importante est celle de l'abstinence de la mère du futur patriarche, pendant sa grossesse, de tout aliment comportant de la viande, le futur patriarche ne devant jamais avoir mangé de viande. Ces mesures d'abstinence démarquent la famille garante de cette tradition du reste de la société assyrienne[2].

Cependant ce système comporte l'inconvénient de fournir à la communauté un tout jeune patriarche dominé par sa famille et surtout par la sœur aînée qui participe au caractère sacré du patriarche, du fait de sa naissance d'une mère s'étant abstenue de manger de la viande pendant sa grossesse. La fille aînée doit poursuivre son abstinence jusqu'à la majorité du patriarche dont elle assure la tutelle.

L'instauration du système héréditaire au sein du patriarcat nestorien, accorde au patriarche un prestige et une autorité qui lui permettent de s'imposer par rapport aux *malik*-s des tribus.

Cela lui permet surtout de se faire agréer en tant que pair de l'émir kurde. Cette situation entraîne le pouvoir religieux à revêtir les attributs féodaux.

Il faudrait noter, entre parenthèses, que ce système héréditaire est formellement rejeté par l'Église catholique qui a imposé son abandon aux patriarches nestoriens rattachés à l'Église catholique au XVIème siècle et officiellement appelés chaldéens.

Tant que subsiste le régime tribal, jusqu'au milieu du XIXème siècle, le patriarche nestorien et l'émir kurde de Hakkari en accord jugent conjointement des litiges entre Kurdes et Assyriens. L'autorité de l'émir prime celle du patriarche, mais il arrive que celui-ci le supplée. Vers 1840,

1 *Ibid.*, p.158.

2 *Ibid.*, p.159.

lorsque l'émir Nourallah s'absente du pays, il laisse au patriarche Mar schemoun XVII Oraham, le soin de recevoir l'envoyé du gouvernement ottoman; il lui confie même la garde de son harem au grand étonnement de Boré qui relate l'événement.

L'équilibre de ces relations socio-religieuses entre Assyriens et Kurdes s'est maintenu tant que cette société mixte a été préservée de toute ingérence extérieure, bénéficiant de l'isoloir que constituait la montagne à des populations ignorant tout de l'environnement extérieur.

En est témoin cette anecdote que raconte le voyageur anglais Rich: un courrier tatare du sultan traverse vers 1835 les montagnes du Hakkari par un détour qu'il fait pour se rendre à Constantinople, il est stupéfait de constater que la population ne savait pas ce que veut dire ottoman, ne savait rien du sultan et ne s'en souciait pas. A partir du XIVème siècle, voyageurs européens et missionnaires anglais pénètrent dans ces régions pour prendre contacte avec les chrétiens. Ils bénéficient de lettres d'accueil émises par le gouvernement du sultan qui entend les protéger et se prévaloir de ce service devant leur ambassade.

Le renforcement simultané du pouvoir ottoman sur l'émir kurde du Hakkari et l'action des missionnaires sur les Assyriens déclenche progressivement la fin du système tribal dans ces montagnes.

Un "firman" confirme le patriarche comme chef civil des Nestoriens en 1844, il devient de ce fait le pair des autres patriarches des différentes Églises.

L'influence des missions protestantes sur les Chrétiens de cette région porte ombrage aux relations traditionnelles régissant cette société et surtout aux Kurdes, qui refusent cette ingérence dans leur montagne.

L'émir kurde de Botan, Bedir Khan, s'attaque aux tribus nestoriennes du Hakkari en 1843 et 1846. Le massacre élimine un cinquième des nestoriens de cette région[1].

1 Catherine MAYEUR-JAOUEN, *Le Christianisme Oriental. Les Chrétiens d'Orient au XIXème siècle*, p. 804.

Le système des milices kurdes

Les aptitudes guerrières des Kurdes portent les Turcs et les Persans à leur assigner un rôle militaire de défense des frontières dans leurs empires respectifs. Les Turcs décident, après 1514, d'implanter massivement des tribus kurdes en Arménie, aux frontières avec la Perse et la Géorgie, ce qui contribua à élargir l'aire de l'extension kurde. Ces tribus, exonérées de tout impôt en contrepartie des services rendus, devraient constituer une milice permanente au service de l'Etat turc, défendre ses frontières et surtout jouer un rôle répressif vis-à-vis de l'élément chrétien dont l'allégeance aux Turcs n'était jamais définitivement acquise.

De ce fait, la cohabitation entre Kurdes et Arméniens sur le haut plateau arménien était souvent conflictuelle. Les chefs kurdes dépouillaient les Arméniens de leurs terres et les réduisaient à l'état de paysans et d'ouvriers sur leurs propres terres, sans compter la lutte permanente pour les pâturages.

Ce système fut également appliqué au Kurdistan méridional (province d'Irak) où la tribu kurde des Bâbân rendit de grands services à la Porte dans sa lutte contre la Perse[1].

De l'autre côté de la frontière, les souverains persans comptaient eux aussi sur les guerriers kurdes dans leur lutte contre les Turcs.

Les Kurdes constituaient la majeure partie des forces armées persanes et occupaient des postes de haut commandement. De nombreux Shah-s (Abbâs , Nâdir Shah et Feth Ali) durent leurs victoires aux Kurdes, la tribu des Mûkrî compta un généralissime de l'armée persane parmi les siens.

Participation des tribus assyriennes au système féodal kurde

Les structures tribales des Assyriens et des Kurdes ont créé une égalité de fait entre ces deux ethnies au fond des montagnes du Hakkari durant des siècles. Jusqu'au milieu du 19ème siècle, tant que subsistait le régime tribal, l'émirat du Hakkari gardait une large indépendance vis-à-vis de la Sublime Porte.

1 *Politique et Minorités au Proche-Orient,* op.cit., p.254

Il est d'autant plus important de montrer cet aspect original de participation assyro-kurde au pouvoir, dans les montagnes du Hakkari, que l'historiographie concernant les deux peuples a surtout insisté sur les exactions et persécutions réciproques. Tout d'abord, cet aspect égalitaire des relations entre Assyriens et Kurdes transparaît dans la vie quotidienne au niveau du vêtement et de la monture; les Assyriens montent à cheval comme les Kurdes.

Cette égalité se manifeste surtout dans l'organisation sociale dans ces montagnes où les tribus assyriennes, comme les Hauts Tiyari, ont chez elles des *rayas* kurdes soumis au chef assyrien et lui payant tribut, les Kurdes ont également des *rayas* chrétiens qui sont soumis au chef kurde.

Deux clans se divisent la montagne Hakkari, "l'aile droite" et "l'aile gauche", sans que le clivage ne s'identifie à une séparation religieuse, chacune des deux ailes comprend des tribus chrétiennes et des tribus musulmanes[1].

Le système féodal permet l'établissement de rapports égalitaires entre des hommes appartenant à des ethnies et des religions différentes au sein d'une même entité, mais qui se prêtent au concours des armes.

Le poids de cette organisation est tel que le Patriarche nestorien s'y insère au prix d'un mécanisme qui dure des siècles. Ce mécanisme consiste en un glissement du siège patriarcal qui va de Mossoul au XIVème siècle pour arriver au Hakkari au XVIIème siècle, où il se rapproche des tribus. Finalement le siège patriarcal se fixe définitivement, jusqu'à la Première Guerre mondiale, dans la petite localité de Kotchanès. Là, il est dans le territoire de la tribu la plus puissante des Hauts Tiyari et en même temps à Djoulamerk résidence de l'émir[2].

Toutefois le pouvoir du patriarche n'est pas celui d'un chef théocratique, bien qu'il essaye d'exercer au niveau des tribus une autorité spirituelle. L'immixtion de l'autorité patriarcale dans les affaires des tribus se fait difficilement. Le patriarche arrive à jouer un rôle modérateur, mais ne

1 Pierre RONDOT, *Les Chrétiens d'Orient, op. cit.*, p.158

2 *Ibid.,* p.159

était motivée par un réflexe tribal devant un envahisseur venu leur disputer les pâturages et imposer sa loi. De la conquête arabe jusqu'à la conquête mongole, l'histoire des Kurdes se distingue par le règne des dynasties princières sur des provinces du Kurdistan.

La dynastie des chaddadites, fondée vers 951, régna de 1126 à 1161 et de 1165 à 1174 à Ani, ex-capitale des Bagratides arméniens. Ses sujets étaient en majorité arméniens. D'autres dynasties comme les Hassan Waihites (959-1015), les Merwanides (990-1096) les Banu annaz (986-1116), les Hazaraspides (1148-1339) régnèrent également sur des principautés. La plus prestigieuse de ces dynasties kurdes fut celle des Ayoubides (1169-1250) fondée par Saladin, qui étendit son autorité sur l'Egypte, la Syrie, une partie de la Mésopotamie, et la région du Khilat (lac de Vân), s'appuyant sur une armée composée en majorité de Turcs. Avec les Ayoubides, les Kurdes laissèrent échapper la première et l'une des meilleures occasions de constituer un Etat kurde indépendant[1].

L'arrivée des Mongols, au XVème siècle, affaiblira le rôle des Kurdes. Deux chefs tentèrent de s'opposer à la prise de Bagdad par Houlagou, tandis que d'autres leaders kurdes comme Sulaymân Shah, appuyaient l'envahisseur. La plupart des provinces kurdes tombèrent sous la domination mongole, seuls quelques chefs kurdes y échappèrent et firent confirmés dans leurs droits. Les Turcomans à leur tour tentèrent de disloquer les grandes familles kurdes.

Structure sociale et système politique

Au début du XVIème siècle, le Kurdistan, en guerre contre le shah de Perse qui voulait l'annexer à son royaume, se range du côté des Ottomans lors de la bataille de Tchaldyran au nord du Kurdistan en 1514. Les chefs kurdes se rangèrent du côté du sultan ottoman, Sélim le cruel, déterminant ainsi la victoire des Ottomans[2]..

---

1 *Ibid.*, p.253

2 Gérard Chaliaud MASPERO, *Les Kurdes et le Kurdistan*, 1981, p.38

Un pacte kurdo-ottoman conclu avec les principaux seigneurs kurdes, consacre seize principautés indépendantes, une cinquantaine de Sandiaks kurdes et un certain nombre de Sandjaks ottomans.

Les principautés du Kurdistan méridional jouissent de [illegible] attributs de la souveraineté. Ils s'abstiennent de payer un tribut ou de fo[illegible] des contingents. En contrepartie, ils sont tenus de respecter les frontières [illegible] leur 'Etat' pour éviter la formation d'un Etat centralisé au Kurdistan[1].

Gouvernées autocratiquement par des dynasties héréditaires, ces principautés possèdent des armées régulières et certaines d'entre elles étaient de dimensions et de puissance considérables. Les zones où le relief est accidenté, comme les régions du Hakkari, et où le contrôle militaire est aléatoire, constituent les Sandjaks kurdes gouvernés par les chefs de tribus kurdes mais feudataires de la Porte.

Autonomes à l'intérieur de leur fief, leur pouvoir est héréditaire. Ils doivent par contre combattre dans les campagnes impériales au titre de Sipahi, ce statut fut respecté jusqu'au début du XIXème siècle.

L'indépendance dont bénéficie le peuple kurde permet l'éclosion d'une culture et d'une civilisation kurdes. Certaines villes, comme Bitlis et Djazirah, constituaient d'importants centres intellectuels où poètes, musiciens et savants trouvaient protection et encouragements[2].

A la fin du XVIIème siècle, après la défaite des Turcs devant Vienne (1683), ces derniers resserrent leur étau sur les féodaux et princes kurdes qui commencent à voir leur autonomie se réduire progressivement jusqu'au XIXème siècle où elle sera réduite en poussière.

La même évolution se produisit en Iran, malgré le règne éphémère du prince kurde Kérim Khan Zend (1760-1779) sur le trône de Perse. Il fut renversé par les Kadjârs, grâce à l'appui de tribus kurdes, les Mûkrî et Ardelan. Les kurdes perdent ainsi une seconde occasion de se constituer un Etat.

---

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*, p.39

Dans d'autres tribus, le pouvoir du *Malik* est fonction de l'alternance des familles principales qui fournissent un chef. Dans ce cas le pouvoir n'appartient pas à une famille déterminée. Quant à sa stabilité, elle dépend des notables et des conseillers[1].

Ces tribus sont entourées par des groupes d'Assyriens implantés dans et autour des grandes villes d'Anatolie Orientale, dans les vilayets turcs de Dyarbékir, Bitlis, Van, Mossoul, et dans l'espace persan d'Ourmiah et salamas (Azerbaidjan Persan). Le territoire assyrien dessine un triangle qui correspondrait aujourd'hui aux confins de l'Irak, de la Turquie et de l'Iran[2].

Ces groupes sont considérés comme *rayas*, sujets ottomans, vivant en situation de quasi- servage, ils subissent, la plupart du temps, les exactions des musulmans turcs et kurdes parmi lesquels ils vivent.

Presque égaux en nombres, tribus et *rayas* n'ont pas le même poids socio-politique. Les tribus constituées de guerriers bénéficiant d'une large indépendance par rapport au pouvoir ottoman, s'efforcent d'étendre aux *rayas* une certaine protection.

Chacune des tribus patronne des groupes de *rayas* qu'elle s'efforce de défendre en cas de violences exercées contre eux.

Participation des Assyriens au système féodal kurde

1. Origine historique

Toute approche de la population kurde implique, tout d'abord, la situation géographique du pays des Kurdes ou Kurdistan. "Celui-ci occuperait une vaste région montagneuse de 500000 Km² entrecoupée de plaines et de vallées. Il s'étend en forme de croissant du golfe d'Alexandrette au golfe Persique, et depuis la frontière transcaucasienne de l'Union Soviétique (Kars, Ardahan, Erzinjanet Zara) au nord, jusqu'au sud des régions de Luristan et de Bakhtiary en Iran. A ceci s'ajoutent les steppes de Syrie et d'Irak, et les plaines se trouvant au sud de l'Euphrate, plaines

1 *Ibid.*, p. 1577. *Istina, op.cit.*, p.366

2 Catherine MAYEUR-JAONUEN, *Le christianisme oriental*, p. 793

d'Ourfa, du tigre, région de Diarbékyr et de Djézireh et dans les vallées des deux Zab, aux abords d'Erbil et de Kirkouk»[1].

Selon le professeur Minorsky, il est très probable que la nation Kurde trouve son origine dans deux tribus consanguines, les Cirtes et les Mardes, qui vinrent se superposer, après la chute de Ninive en 612 av. J.-C., à des peuplades indo-européennes venues de la Russie méridionale, immigrées au Kurdistan au IIème millénaire av. J.C. et qui parlaient des dialectes médiques. Le peuple kurde s'est donc constitué dans les vallées de la chaîne du Zagros, c.-à-d. au Kurdistan iranien ou oriental, il gagna ensuite le Kurdistan central et méridional (Irak) et enfin le Kurdistan occidental et septentrional (Turquie)[2].

La religion des Kurdes est l'Islam, la grande majorité des Kurdes est sunnite, une minorité étant chiite, on y inclut souvent la secte yézidie qui compte 70 000 personnes.

D'importantes confréries implantées parmi les Kurdes ont toujours aspiré à un rôle politique.

Parmi ces confréries, celle des Quâdiriya qui se réclame de Abdel-Quâdir al-Gaylânî (1078-1166), celle des Naqshabandiya, avec pour fondateur Muhammad Bahâ' ad-Dine al-Bukhârî (1317-1389), originaire de la région de Boukhara (aujourd'hui dans l'ex-URSS) ils sont répandus en Syrie, en Turquie, en Iran dans l'ex-URSS et jusqu'en Inde et en Chine. Et finalement les Ahl-el-Haq ou 'gens de la vérité' ou 'du droit' constituent une secte chiite dotée dune doctrine et d'un culte particuliers[3].

La genèse historique des luttes tribales

Au moment de la conquête arabo-musulmane au VIIème siècle, les Kurdes opposèrent une résistance farouche contre la conquête des villes de Mossoul et Takrit... (607-616) et de l'Arménie méridionale. Cette résistance

1 Ismet chérif VANLY, *Le Kurdistan Irakien entité nationale*, Editions de la Braconnière 1970, p.30.

2 Oyce BLAU, *Le problème Kurde*, 1963, p.5.

3 Laurent et Annie CHARBY, *Politique et Minorités au Proche-Orient*, Paris, 1987, p.252.

Origine historique des Assyriens

Au cours de cet exposé, nous considérons les Assyriens en tant qu'entité, sans distinction des dissensions religieuses et des différentes Églises. Les Assyriens qui représentent actuellement un groupe minoritaire et dispersé, se considèrent comme les véritables descendants des Assyriens de l'antiquité. Ils sont originaires de la plaine mésopotamienne où ils furent christianisés, selon leur propre tradition, par l'apôtre Thomas, sur sa route vers les Indes au Ier siècle du christianisme[1]. Tandis que d'autres sources affirment que leur conversion au christianisme a été entreprise par des missionnaires venus d'Edesse et d'Ourfa au 3ème siècle.

A partir de cette période, le pays se couvre de monastères qui deviendront pour la plupart des centres de spiritualité et de culture. Cependant l'Église locale, dans son désir d'affirmer son particularisme par rapport au patriarcat d'Antioche, acquiert un comportement de plus en plus indépendant, encouragée par un contexte de coupure politique et culturelle entre les deux mondes byzantin et perse[2].

Les Assyriens constituent autour du siège catholicossal de Séleucie-Ctésiphon une communauté autonome, "l'Eglise Orientale" ou Eglise de Perse. C'est vers la fin du Vème siècle que cette Eglise se rallie à la doctrine nestorienne[3].

Persécutée successivement par les Perses Achéménides et Sassanides, les Arabes ommeyades et Abbasides, les Turco-Mongols, les Ottomans et les Kurdes, cette communauté éthno-religieuse joua pourtant, par son insertion géographique profonde en Asie, un rôle d'avant-garde par la propagation de la religion chrétienne jusqu'aux confins du continent asiatique. L'activité des moines qui essaiment à partir du VIème siècle et se répandent en Asie, contribua à propager la religion nestorienne.

---

1 Joseph ALICHORAN, «Du génocide à la diaspora. Les Assyro-chaldéens au XXème siècle».. *Istina*. 1994, n°4, pp.363-364.

2 Catherine MAYEUR-JAOUEN, *Le Christianisme Oriental*, p. 739

3 Pierre RONDOT, *Les Chrétiens d'Orient*, pp. 156-157.

La découverte en Chine d'une stèle bilingue, araméenne et chinoise à Si Ngan Fou, attire l'attention des spécialistes occidentaux. La carte des métropoles assyriennes du Moyen Age établi par le professeur Dauvillier montre une bande de fondations qui vont de la Mésopotamie à la mer de Chine en passant par l'Iran et l'Asie centrale, ainsi que des établissements dispersés en Inde et au Tibet[1].

Les persécutions subies par les chrétiens de Mésopotamie au XIVème siècle, sous le règne mongol, semblent être la cause essentielle du repli des chrétiens vers les contreforts inaccessibles du Kurdistan.

Implantés dès le XIVè siècle dans les montagnes de Hakkari, au sud du lac de Van, ces groupes d'Assyriens constituent une société aux structures tribales qui vit en parfaite harmonie avec les tribus kurdes jusqu'au milieu du XIXème siècle, lors de la pénétration des missions européennes.

L'originalité du site géographique et sa rudesse imprègnent les structures de cette société tribale: "des hameaux bâtis sur des pentes abruptes, des champs étroits superposés, larges parfois de deux mètres irrigués par de minuscules canaux taillés dans le roc, qui enjambent les gorges étroites grâce à des troncs d'arbre évidés, distribuent l'eau captée en amont"[2]. Ces reliefs n'autorisent qu'une petite agriculture de subsistance.

A la veille de la Première Guerre mondiale, 80 000 hommes se cantonnent dans ce refuge montagnard. Ils sont répartis en sept tribus ou *ᶜachira* : Grands Djilou, Bas Tiyari, Thkouma, Diz, Baz, petits Djilou, Hauts Tiyari, selon l'ordre de préséance.

L'organisation de ces tribus reflète le paradoxe des lieux. L'autorité se combine à la démocratie et le pouvoir religieux au gouvernement Laïc.

D'ailleurs, certaines tribus offrent un pouvoir stable où le chef ou *Malik* est élu à vie au sein d'une famille déterminée, avec l'accord formel du patriarche.

---

1 *Ibid.*, p. 154.

2 *Ibid.*, p.156

LES MINORITÉS ASSYRIENNES ET KURDES DANS L'EMPIRE OTTOMAN

Joumana DEBS*

Introduction

Les Assyriens et les Kurdes, ces deux peuples au destin tragique et aux itinéraires analogues, malgré les dissensions qui les ont opposés à partir du milieu du XIXème siècle, ont vécu une expérience commune dans les montagnes du Hakkari, avant que les intérêts des grandes puissances ne les transforment en ennemis.

Peuplades éparpillées dès leur origine dans un espace géographique qui s'étend de l'Asie centrale à la Mésopotamie, englobés dans l'Empire ottoman, les deux peuples assyrien et kurde subiront des itinéraires identiques malgré leurs dissensions.

Peuples formés de tribus montagnardes, ayant des propriétés communes: ce sont des guerriers et des paysans ; ils ont contrôlé des régions éparpillées entre l'Iran, l'Irak et la Turquie.

Au cours des deux guerres mondiales, ces peuplades aguerries ont férocement combattu aux côtés des principaux belligérants: Kurdes avec les pays de l'Axe et Assyriens avec les Alliés, dans l'espoir d'arriver à des entités autonomes reconnues par ces Etats.

Nous tenterons d'approcher, au cours de cet exposé, les spécificités intrinsèques à ces peuples, spécificités qui leur ont permis de vivre une expérience de coexistence pacifique au sein des montagnes Hakkari, du Moyen Age jusqu'au 19ème siècle, avant que les intérêts des puissances ne les transforment en milices ennemies. Subissant massacres et génocides, forcés à l'exil, ils finissent par perdre leur dernier espoir d'autonomie avec les traités de Sèvres et Lausanne.

---

* Chercheur libanais.

unilatéralement au moment de l'entrée en guerre en 1914, néanmoins, il restera en vigueur dans les autres provinces « émancipées » et soumises à la domination des Puissances jusqu'à son abolition définitive en 1936, à Montreux.

Les dernières séances du Congrès, celles des 26, 27 et 28 mars, seront consacrées à l'approbation définitive des 34 articles du traité de Paix. Le texte intégral sera signé le 30 mars 1856. Cette paix mettait fin à la belligérance européenne de la guerre dite de Crimée, qui fut, au vrai, celle des blocs hégémoniques de l'époque, suscitée apparemment par le prétexte de la crise religieuse des Lieux saints chrétiens de Palestine et de celle confessionnelle de la Protection revendiquée par la Russie aux sujets orthodoxes de l'Empire ottoman. Cette paix semblait ainsi « *être honorable pour tous, sans être humiliante pour personne* », selon les expressions de l'empereur Napoléon III. Pourtant, ce fut une victoire nationale de la France bonapartienne et de toute l'Europe dominatrice. Le secrétaire du Congrès, Benedetti, en témoignait, dès le lendemain, le 31 mars à son ami Thouvenel, toujours à son poste de Constantinople. Il lui écrivait ces lignes qui constitueront la conclusion de cette étude consacrée à l'un des points principaux de l'enjeu crucial de la longue lutte sanglante entre les Puissances pour l'indépendance et l'intégrité de l'Empire ottoman, grâce aux Réformes imposées par le Hatti-Humayoun, lui permettant désormais de survivre dans le cadre du « concert européen » :

« ... *Voilà donc une grande affaire finie et glorieusement finie ! Quel chemin nous avons parcourue et 1856 ressemble peu à 1850. La Question d'Orient n'est pas résolue, il est vraie, elle renaîtra de notre vivant. Mais l'essentiel, le but de la guerre, c'était d'enlever à la Russie son caractère d'héritier présomptif du malade. Nous devons, aujourd'hui, essayer de faire vivre la Turquie que nous avons sauvée d'une mort violente*... ».

Benedetti, le diplomate ingénieux et clairvoyant, écrivait à bon escient. On le retrouvera à un nouveau tournant de la lutte hégémonique des Puissances européennes, en 1870, si l'occasion se présentait de suivre le déroulement supérieur de la fameuse « Question d'Orient ». Mais pour rester au niveau superficiel et socio-culturel de cette question, il importe de

connaître un autre jugement d'un publiciste ayant déjà souvent analysé cette conjoncture, depuis les débuts de toute la crise. Dans sa chronique du 14 mars, de la *Revue des deux Mondes*, alors que les diplomates délibéraient au Congrès de Paris, il s'attachait à l'aspect d'émancipation de la société ottomane et à la régénération de l'Empire ainsi sauvée :

« ... *Ce n'est rien moins que la transformation d'une société toute entière. Quoiqu'il en soit, l'Europe a trouvé le chemin de l'Empire turc ; lors même que ses armées ne seront plus en Orient, ses lumières, son intelligence, ses capitaux, ses représentants y seront pour garantir, stimuler, féconder cette réforme dont il dépend des populations chrétiennes de s'approprier les bienfaits, en s'élevant à la hauteur de leur nouveau rôle. Pour elles, le résultat de la guerre, c'est l'émancipation et dans cette émancipation peut se trouver le secret de la régénération d'un Empire oriental* ».

L'auteur de ces lignes, Ch. de Mazade, aurait-il souscrit ces lignes de grande prospective historique, si deux ou quatre décennies plus tard, il avait suivi l'œuvre de gestation et de promotion réformatrice appelée de tous ces vœux ?

Joseph Hajjar. Damas, le 27 avril 1999.

qui, en améliorant leur sort, consacre également ses généreuses intentions envers les populations chrétiennes de son Empire, et voulant donner un nouveau témoignage de ses sentiments à cet égard, a résolu de communiquer aux Puissances contractantes le dit Firman, spontanément émané de sa volonté souveraine.

"Les Puissances contractantes constatent la haute valeur de cette communication.

"Il est bien entendu qu'elle ne saurait, en aucun cas, donner le droit aux dites Puissances de s'immiscer, soit collectivement, soit séparément, dans les rapports de S. M. le Sultan avec ses sujets, ni dans l'administration intérieure de son Empire ».

Cette question, longtemps débattue, à Istanbul par Aali Pacha et les ambassadeurs et ensuite à Paris aux cours du Congrès, fut ainsi résolue sur le plan diplomatique officiel du droit Public européen et international. On mettait ainsi fin à la crise du contentieux russo-ottoman qui fut à l'origine de la guerre de Crimée, depuis la mission du prince Menschikoff.

Une question cruciale et très contreversée, connexe à celle de portée générale des Réformes, fut enfin mise sur le tapis des délibérations : celle des Capitulations dans ses aspects commerciaux. Le président du Congrès, Walewski, avait préconisé, au nom de son pays, la France, l'établissement de nouveaux rapports commerciaux, en harmonie avec la nouvelle position de l'Empire ottoman avec le « concert européen ». Mais chaque pays, l'Angleterre et l'Autriche particulièrement, sans toutefois nommer toujours la question des Capitulations, réclamait à la fois, l'établissement d'un nouveau système de commerce avec l'Empire ottoman, et une action qui ne toucherait point aux anciens privilèges remontant aux premiers temps de cet Empire. Mais seul Cavour avait osé plaider en faveur de la révision d'un tel système, affirmant justement « qu'aucune Puissance ne possède une législation commerciale d'un caractère plus libéral que celle de la Turquie ». Et il ajoutait, en référence implicite aux Capitulations et à leurs méfaits, ce jugement : « ... L'anarchie qui règne dans les transactions ou plutôt dans les rapports personnels des étrangers résidant dans l'Empire ottoman » était imputable, « aux stipulations nées d'une situation exceptionnelle ». Cette

intervention courageuse du représentant du Piémont, nouvellement arrivé sur la scène de la haute Diplomatie européenne, donnait à Aali Pacha l'occasion de réclamer l'abrogation de ces Capitulations par le Congrès de Paris, car il s'agissait d'un système ancien, arbitraire et exceptionnel, devenu incompatible avec la nouvelle position internationale et européenne de son gouvernement. Le protocole du Congrès exprimait ses déclarations de la manière digne suivante, qu'il importe de citer intégralement :

« Aali Pacha attribue toutes les difficultés qui entravent les relations commerciales de la Turquie et l'action du gouvernement ottoman à des stipulations qui ont fait leur temps. Il entre dans les détails tendant à établir que les privilèges acquis par les Capitulations aux Européens nuisent à leur propre sécurité et au développement de leurs transactions, en limitant l'intervention de l'administration locale ; que la juridiction dont les agents étrangers couvrent leurs nationaux constitue une multiplicité de gouvernements dans le gouvernement et, par conséquent, un obstacle infranchissable à toutes les améliorations ».

Personne ne put le contredire comme personne ne voulait que les gouvernements de l'Europe bourgeoise et expansionniste changent ce système ainsi décrié. On arrivera à un moyen terme d'une grande ambiguïté consistant à « confiner les garanties nécessaires aux étrangers avec celles qui naîtront des mesures dont la Porte poursuit l'application ». La révision des Capitulations, réclamée dignement par Aali Pacha, était donc acceptée dans son principe, bien que sa réalisation fut conditionnelle, maintenant la réalité tant néfaste. La déclaration d'intention si louche était consignée dans le protocole d'après cette teneur :

« ... Le vœu qu'une délibération soit ouverte à Constantinople, après la conclusion de la paix, entre la Porte et les représentants des autres Puissances contractantes, pour atteindre le but, dans une mesure propre à donner une entière satisfaction à tous les intérêts légitimes ».

Une telle résolution européenne si équivoque donnera, par la suite, à toutes les Puissances des prétextes variées pour refuser de rien changer à ce système des Capitulations. Ce statut devait survivre au cours de tout le XIXème siècle. Si le gouvernement de la Jeune Turquie l'abrogeait

d'ambassadeur dans la capitale française. Nous nous attacherons uniquement à la question des Réformes du Hatti-Humayoun et de ses implications dans le cours des délibérations. Introduit dans cet aéropage de vieux commis de la diplomatie européenne, Aali Pacha sera à la hauteur de sa difficile mission, grâce à sa vigilance, à sa perspicacité, à sa modestie, et surtout à son courage calme et résolu.

Dans cette conjoncture des travaux du Congrès, Napoléon III recevait une note adressée par un certain Alphose Royer, qui se présentait comme « *un ancien membre du Conseil d'utilité publique à Constantinople* ». Cette note s'intitulait précisément : « *la nécessité de la rédaction d'un code civil pour l'Empire ottoman* ». Après des considérations censées inspirées par la situation de l'Empire, tout à fait déficiente, l'auteur proposait sa solution idéale pour que l'entrée dans le « concert européen » soit efficace. Il importe d'en connaître le texte :

« ... *La création d'un code civil ou plutôt la codification des lois civiles actuelles mises en harmonie avec les besoins du temps étant acceptées, il faudrait ni se fier aux Turcs pour un travail dont ils sont incapables, livrés à eux-mêmes, ni leur imposer une œuvre européenne rédigée par nos docteurs en dehors de toute connaissance des mœurs, des usages et de la religion du pays.*

« *Il serait facile de trouver, même dans le corps des Ulémas, quelques hommes instruits exempts de préjugés et désireux de parvenir, à qui l'on ferait remplir un cadre arrêté d'avance...* ».

Ce mémoire a dû être attentivement lu. Car l'on trouve dans les archives un résumé des mesures concrètes préconisées, à la date du 22 mars, donc une semaine après son envoi à l'empereur, le 14 mars. Il y est écrit, notamment les lignes suivantes qui nous renseignent sur sa teneur intégrale qu'on pourrait connaître dans notre ouvrage :

« ... *Le Tanzimat est le seul moyen capable de rendre la vie à ce pays. Le gouvernement turc est incapable de l'organiser seul et de réformer lui-même les abus. Les Puissances protectrices doivent intervenir, non pour imposer à la Turquie de lois et une administration conformes à leurs usages et contraires aux mœurs de l'Orient, mais pour surveiller la codification des*

lois civiles et religieuses actuelles, mises en harmonie avec les besoins tu temps. Ce receuil du Corpus juris turc serait rédigé par les ulémas choisis parmi les plus instruits. Une Commission supérieure mixte, composée de Turcs et de commissaires délégués par les Puissances et ayant des agents sous sa direction immédiate, surveillerait l'exécution des lois ».

La conservation de ce mémoire et son résumé pour les instances supérieures du gouvernement impérial de Napoléon III dénotent que l'initiative de Royer mérita alors l'attention et la réflexion.

Au cours de la première séance du 18 mars, la commission de rédaction, présidée par Mr de Bourqueney l'ancien ambassadeur à Istanbul et le délégué à la Conférence de Vienne, présentait le texte définitif concernant l'admission de l'Empire ottoman dans le « concert européen ». Ce texte, admis apparemment sans modification, stipulait « la participation de la Sublime Porte aux avantages du concert européen... Mais il fallut un grand débat pour que la Russie l'admette sur l'avis du plénipotentiaire Aali Pacha qui maintint la position de son pays concernant l'indépendance absolue de gouvernement souverain sans l'intervention quelconque des Puissances. Il en sera de même pour la question de la promulgation de la Charte du Hatti-Humayoun et de sa mention dans le traité à signer. Celle-ci occupa les deux séances du 24 et 25 mars. Les protocoles y consacrent d'amples développements. Le 24, le président du Congrès, Walewski, rappelait qu'on avait décidé, dès le début, de mentionner ce Hatti dans le texte du traité, mais « dans des termes propres à établir la spontanéité » du sultan et d'empêcher ainsi tout droit d'ingérence des Puissances. L'on sait, d'après les rapports confidentiels des délégués autrichiens, comment on était arrivé à un tel consensus, en dehors des séances officielles. Il suffit de le noter sans s'y arrêter. Le plénipotentiaire russe dut en référer à son gouvernement pour qu'à la séance du 25, l'on s'entendit officiellement à délaisser la modification proposée qui portait que la Russie avait « un intérêt particulier aux sujets chrétiens du sultan ». Enfin, l'on arriva à un texte définitif qui fut inséré dans le corps du traité, de la manière suivante :

« *S. M. I. le Sultan, dans sa constante sollicitude pour le bien-être de ses sujets sans distinction de religion, ni de race, ayant octroyé un Firman*

par l'Europe des Grandes Puissances bourgeoises, financières et expansionnistes.

Le travail des ambassadeurs à Istanbul venait d'être achevé le premier février, tandis que le protocole des préliminaires de paix avec la Russie était signé à Vienne. Cependant, les gouvernements alliés auraient désiré que le Hatti du Sultan leur fut communiqué avant sa promulgation par la Porte. Ou qu'il fut approuvé préalablement et définitivement par leurs ambassadeurs. Mais le Grand-Vizir entendait le publier au nom du sultan, quitte à le communiquer seulement à ces derniers, sans recevoir leurs avis. Il le prendrait au Congrès de Paris, étant revêti de la sanction impériale. Le 11 février, la traduction officielle était terminée à la Porte, avec un préambule et une conclusion selon l'usage des Firmans. Cette publication sera faite officiellement dans la capitale et dans les provinces, puis le texte sera communiqué aux ambassadeurs, alors que Aali Pacha l'emporte à Paris. Ainsi, tout sera accompli selon le mode prévu par la Porte et non d'après les volontés ou désirs de la diplomatie des Puissances alliées.

Le Hatti-Humayoun était donc promulgué, le 18 février 1856, par le sultan Abdul-Majid qui l'adressait à son Grand-Vizir, Mehémet-Emin-Aali-Pacha. Par là, il voulait renouveler et élargir les règlements antérieurs de réformes et constituer une « *nouvelle ère* » de prospérité pour son Empire et d'égalité pour tous ses sujets, tous « *unis entre eux par des rapports cordiaux de patriotisme* ».

Dans son rapport du 11 février, Prokesch jugeait une telle Charte institutionnelle, avec une expression de satisfaction mélée à une perspective peu fondée en cas de déception. Il écrivait, selon l'idéologie de l'époque :

« *La Porte n'a jamais émané un acte plus complet et plus incisif dans le sens de la refonte de l'organisation de cet Empire. Elle ne pouvait plus s'en dispenser dès que l'existence de la vieille Turquie est devenue de fait incompatible avec les exigences de l'Europe civilisée et avec la place que les Puissances ont consigné à cet Empire dans la famille européenne. Les réformes mèneront ou à la réorganisation de l'Empire sur des bases analogues à celles des Etats civilisés ou à la destruction du pouvoir musulman* ».

Ce jugement final, dans son alternative dichotomique, devait s'avérer peu fondé, et, en somme, éloigné de toute prospective historique. La « Nouvelle Turquie » ne sera jamais adéquatement intégrée dans les « Etats civlisés » de l'Europe. Bien plus, le pouvoir musulman n'en sera pas, non plus détruit. Mais Prokesch n'était pas le seul, alors, à le penser. Et il ne sera pas le dernier à en être déçu...

Nous avons naguère analysé longuement les diverses contributions de la presse libérale, surtout les consisdérations publiées régulièrement dans la *Revue des Deux Mondes*, au cours des derniers mois de la conflagration armée. Si l'Empire ottoman venait d'être sauvé par les armes, désormais victorieuses, il devait néanmoins sauvegarder son avenir par la législation des réformes.

La nouvelle étape en prévision consistera essentiellement dans le souci, autrement plus difficile, de la « *régénération au dedans* ». Mais les loi, les plans et les ordonnances les plus savamment conçus, ne sauraient suffire, sans leur application par des hommes acquis à l'esprit qui les a inspirés, à Istanbul comme dans toutes les provinces de l'immense Empire, des frontières de Perse jusqu'à celles de Serbie et de Bulgarie. Mais cette œuvre des hommes de gouvernement ne suffirait pas si l'Europe elle-même n'y participe pas en faisant entrer cet Empire à « son concert » et en garantissant, d'une manière collective et solennelle, l'indépendance et l'intégrité, dans la liberté et l'égalité. Une nouvelle solidarité entre l'Empire et l'Europe constituera l'objectif réel de la nouvelle alliance de Crimée, grâce au Congrès de Paris en prévision. Le publiciste de renom, Ch. de Mazade, écrivait, précisément dans la chronique de la Revue du 14 février, une page lucide et éclairante à ce sujet, au moment où le Hatti était publié par le sultan. Il suffit ici de l'évoquer, pour s'y référer à l'occasion. A la suite de la diplomatie, ce publiciste et tant d'autres comptaient beaucoup sur la grande transaction prévue au congrès en préparation à Paris pour que les réformes du Hatti-Humayoun reçoivent la garantie internationale des Puissances.

Ce Congrès est réuni et délibère entre le 25 février et le 30 mars 1856. Aali Pacha représentait le sultan, en tant que grand plénipotentiaire, aidé par le propre fils du vieux Réchid Pacha, Méhémed-Djémil bey, alors en poste

responsables ottomans. Une première séance de travail a lieu le 9 janvier au domicile du Grand-Vizir. Ce fut une première prise officielle de contact, sans des discussions détaillées. Pourtant, le rapport autrichien relatait une observation fondamentale faite par Aali Pacha, soucieux de donner au sultan la place due dans la promulgation des réformes :

« ... *Que la communication officielle du Hat établissait déjà pour les Puissances le droit de surveillance et de représentation. Lier le Sultan par un acte synallagmatique, ce serait lui imposer les concessions qui étaient déjà dans ses intentions, ce serait le priver, aux yeux de ses sujets, du mérite de son œuvre et miner son pouvoir au lieu de le consolider, ce serait enfin prétendre obtenir de la Porte ce qu'elle avait refusé à la Russie et ce qui était pour elle le motif de la guerre actuelle...* ».

La deuxième séance a lieu le 16 janvier, comme prévu et de nouveau chez le Grand vizir. De l'aveu de Prokesch, elle fut longue et pénible. Il fallut recommencer, le 19 suivant, mais toujours dans la même atmosphère de tension. Cependant, au cours d'entrevues particulières, on s'était mis d'accord sur les principaux points de réformes. C'était l'œuvre de collaboration entre les deux ambassadeurs alliés mais rivaux, anglais et français. Thouvenel ayant mis toutefois son empreinte personnelle pour la rédaction définitive. Le texte à amender pour ses deux articles fondamentaux, les articles 6 et 15 concernant respectivement la question cruciale de l'apostasie des musulmans convertis au christianisme et celle du droit des étrangers à posséder des propriétés dans l'Empire. Celles-ci devaient recevoir l'approbation du Grand conseil impérial. Le texte final du Hatti-Humayoun sera rédigé définitivement en deux séances de travail commun ou mixte. Il constituera, par ses 21 articles, le chef-d'œuvre juridique connu pour ses perspectives de modernité, de précision et d'entrée de l'Empire dans le « concert européen » ou le système politique de l'Europe du siècle des lumières et de la rationalité. Les ministres ottomans et les conseillers du sultan en convenaient. Toutefois, le Grand-Vizir réclamait seulement pour la Porte le droit réservé de proclamer cette Charte institutionnelle selon la forme qui lui paraîtrait la plus digne et la plus opportune. Les ambassadeurs ne pouvaient lui récuser un tel droit. Le 24 janvier, Prokesch informait son

ministère que, la traduction faite, le Conseil des ministres ottoman en délibérait au moment où il rédigeait son rapport.

La quatrième et dernière séance eut lieu, le 29 janvier. L'ambassadeur anglais s'y livra à des manifestations de violences et de colères, malgré ses collègues qui n'admettaient pas ses prétentions injustifiées pour la liberté religieuse absolue, alors que les ministres ottomans toléraient, avec patience et dignité, ses emportements immodérés. Les deux rapports de Prokesch, du 31 janvier, sont pleins d'expressions indignées sur l'attitude du collègue anglais. En effet, dans une note adressée, le 25 janvier, Stratford avait exigé derechef « *l'abolition, par un acte formel, de tout obstacle qui s'oppose à la conversion des musulmans au christianisme* ». Et dans la séance finale du 29 janvier, l'ambassadeur anglais avait réitéré ses exigences. Le compromis, une fois réalisé, au sujet de l'article 6 devenu l'article 5, Stratford se déclarait satisfait de la formulation, y mettant cependant une condition que « *La Porte le compléterait par une note adressée à lui qui contiendrait l'interprétation dans le sens de la demande* ». Il suffit de rapporter les faits, sans entrer dans les détails plus circonstanciés relatifs à l'attitude digne et patiente des ministres ottomans, notamment du Grand-Vizir. Celui-ci confiait à Prokesch son jugement désabusé à l'égard du comportement anglais : « *C'est ainsi qu'on traite l'Empire ottoman qu'on dit vouloir sauver depuis 40 ans* ».

Nous ne saurions donner ici le texte des 21 articles définitivement établis. On le trouve dans les recueils connus ainsi que dans des études spécialisées. Les premiers concernaient les sujets et les communautés-nations des non-musulmans. D'autres statuaient pour l'ensemble des sujets du sultan. Enfin des réformes générales visaient à la modernisation des structures fondamentales de l'Empire, telles que les conseils provinciaux, les impôts, les travaux publics, le budget annuel, le système monétaire et les institutions de crédit public. Plus précisément, il s'agissait d'intégrer tous les sujets du sultan dans le creuset de l'égalité complète quant aux droits et aux charges. La liberté de culte y était reconnue, tout en déclarant que personne ne saurait être contraint de changer de religion. Enfin, les mesures envisagées dans l'administration, la gérance financière et l'adaptation du crédit public, devaient permettre l'insertion de l'Empire, aux traditions féodales, dans le système de la modernité tel qu'il était alors envisagé

anglaises. Nous avons étendu nos recherches, complétant les précédentes, d'après les archives autrichiennes, que nous étions les premiers à utiliser.

La commission, chargée des délibérations diplomatiques à Istanbul, incluait les deux ministres responsables ottomans, le Grand Vizir Aali Pacha et Fouad Pacha des Affaires étrangères, aidés bientôt du prince Callimachi, le représentant de la Porte à Vienne, comme délégué des sujets chrétiens ottomans. Du côté européen, il s'agissait des représentants des trois Puissances, ceux de France, d'Angleterre et d'Autriche, déjà connus.

La première réunion de consultation se tint le 10 octobre 1855. D'emblée, les divergences de vue de la France et de l'Angleterre éclataient au sujet de la question des apostasies et de la liberté complète et absolue de conversion religieuse. Il faut attendre l'arrivée du collègue autrichien, Prokesch-Osten, dans la capitale, le 17 décembre suivant, pour que les travaux reprennent. Entre temps, à Vienne on rédigeait des instructions précises, concernant les réformes générales de l'Empire ottoman. Il faudra convenir, d'abord, des moyens nécessaires pour améliorer réellement la situation des chrétiens et s'entendre, ensuite, sur les instruments efficaces d'en promouvoir l'exécution. Ceci, quant aux principes. Mais des points concrets sont envisagés, qu'il convient de connaître, pour mesurer à quelle précision les instructions s'occupaient de la situation réelle:

"... L'état des Eglises, notamment de l'Eglise orientale dont la réforme est un besoin généralement senti et d'une grande portée pour l'Empire ottoman; l'indépendance et la composition des tribunaux; le développement du système municipal sur la double base des principes établis anciennement et des besoins actuels; l'abolition du principe que tout le sol appartient au sultan; le droit pour les étrangers de posséder des biens-fondés; l'admission des chrétiens aux grades de la hiérarchie civile et militaire; enfin, l'application du principe de faire participer les sujets chrétiens au service militaire...".

Ces instructions sont à la fois personnelles pour l'ambassadeur et publiques, car elles furent communiquées aux autres chancelleries intéressées. Donc, arrivé le 17 décembre 1855, Prokesch-Osten participa immédiatement aux travaux. Il y jouera un rôle de médiation entre ses deux

collègues, après avoir entendu leurs propres griefs ou positions. Dans une première approche, il écrivait, le 27 décembre, à son ministre Buol, un point de vue, apparemment inspiré du collègue français :

« ... *Il serait peut-être avantageux pour la réussite de la négociation de ne pas nous poser en protecteurs des chrétiens contre les musulmans, mais de saisir la question de plus haut, en examinant ce que le gouvernement ottoman doit, dans son propre intérêt à tous ses sujets, musulmans ou non. L'amélioration du sort des chrétiens s'en suivrait comme une conséquence naturelle et sans trop froisser la race dominante...* ».

Une semaine plus tard, le 3 janvier 1856, Prokesch ne pouvait encore préciser son attitude en face des divergences de ses collègues. Mais il relatait une remarque faite par le Grand-Vizir, qui en disait long sur la position des Puissances amies et alliées : Celui-ci insistait pour que celles-ci épargnent à la Porte « une stipulation internationale qui priverait le sultan de l'honneur d'être, lui-même et lui seul, le bienfaiteur de ses sujets.

Ses collègues, français et anglais, s'étaient entendus pour présenter ensemble un mémoire sur les réformes. Il est daté du 6 janvier. Nous en résumons le contenu, d'après le rapport inédit de Thouvenel à son ministre Walewski, daté du lendemain. Dans l'introduction, on assurait la Porte qu'on ne voulait nullement porter atteinte à la volonté libre et souveraine du sultan. Les réformes religieuses se basaient sur le principe de tolérance et d'équité. L'égalité devait ainsi fonder les rapports de tous les sujets du sultan, en cas de conflit judiciaire. Etant égaux dans une même patrie, ces sujets participeraient aux charges de la défendre également sans division de classe, d'où la nécessité d'abolir l'impôt personnel du Kharadj et d'entrer dans les cadres militaires. Les finances obérées de l'Etat lui imposaient le devoir de suivre les normes modernes de gestion, dans tous les domaines, d'un système qui fait la force et fournit les bases d'expansion à l'Europe : budget, crédit, travaux publics et organisation bancaire. Enfin, l'administration gagnait à profiter de tous les talents des administrés, par l'admission de tous, sans distinction de race et de religion.

Etant ainsi mis dans une atmosphère d'entente et de collaboration, les ambassadeurs pouvaient poursuivre leurs délibérations communes avec les

sultan, comme elles seront garanties par lui et non point par l'Europe. Ce long memorandum constitue un Evénement, tant au point de vue des relations euro-ottomanes qu'au point de vue des relations islamo-chrétiennes dominés par l'autorité inspirée par les principes coraniques. Dans ces perspectives, Aali Pacha y développait des considérations constituant à la fois les principes des réformes envisagées et leur programme d'application concrète. Deux points sont particulièrement analysés : d'abord au sujet du libéralisme fondamental de l'Islam à l'égard des communautés chrétiennes et ensuite au sujet de l'autorité des patriarches, jouissant d'une large autonomie religieuse et civile incomparable et inconnue en Europe chrétienne. Ce texte important, largement répandu à l'époque et depuis lors, mériterait d'être cité. Un extrait en fournit l'esprit et le sens profond :

« ... *les Patriarcats, constitués aux époques où la Russie ne l'était pas, réunissant un tel faisceau de droits civils et religieux que l'on peut vraiment dire... que les chrétiens sont plutôt administrés, jugés et dirigés par une autorité chrétienne que musulmane... Et ce n'est que la Russie qui a intérêt à faire croire le contraine...* ».

La Porte attendait donc des autres Puissances amies et maintenant alliées une juste appréciation de la réalité. Leurs hommes d'Etat ne devaient pas imposer ces réformes et en faire une condition préalable à l'entrée de l'Empire ottoman dans leur « concert européen ». Dans une telle circonstance de solution globale de la crise, politique, militaire et secondairement religieuse et civile, la Porte doit participer aux travaux de la paix envisagée sur le même pied d'égalité. D'emblée, le ministre ottoman l'affirmait catégoriquement, avant toute délibération concernant les réformes et la paix dans l'éventualité du Congrès et de la réconciliation future :

« ... *La position d'un Empire que les hommes d'Etat de l'Europe veulent faire entrer complètement dans le concert européen ne doit pas s'y trouver inférieure à la position de tout autre. Et l'unité, l'intégrité de l'autorité souveraine de chacun de ses Etats doit être la règle commune pour tous...* ».

Ces principes règleront l'attitude de la Porte lors des délibérations des ambassadeurs à Istanbul, ensuite lors de celles du Congrès ultérieur de Paris. Nous en suivrons le déroulement successif.

Les séances dans la capitale ottomane n'auront lieu qu'après la défaite russe à Sébastopole, le 8 septembre 1855. On y constate, comme dans le passé, la rivalité franco-anglaise d'influence. Au delà des ambitions personnelles, il s'agissait surtout des conceptions nationales à l'égard de la nature et de l'ampleur des réformes à soumettre à la Porte. Thouvenel avait été instruit clairement de la position de son gouvernement impérial de Napoléon III. S'il préconisait des réformes en faveur des chrétiens sujets de la Porte, il le ferait sans « léser l'unité » mais tout en cherchant à améliorer leur sort par « l'établissement d'une administration plus régulière ». C'est en faisant nommer des hommes aptes au sommet du gouvernement de la Porte qu'il atteindrait au mieux l'objectif poursuivi. Quant à son rival anglais, lors Stratford de Redcliffe, il soutenait pleinement l'intransigeance des missionnaires protestants. Ceux-ci, réunis à Paris et représentant différentes dénominations, faisaient parvenir à cet ambassadeur, le 5 septembre 1855, leurs revendications maximales. Il s'agira d'obtenir "la liberté religieuse en faveur de tous les sujets de ce vaste empire, sans distinction". Plus précisément, ils dénonçaient textuellement "la loi barbare qui condamne à mort les mahométants qui renoncent à l'islamisme pour embrasser le christianisme. L'intervention du sultan pouvait seule obtenir une telle loi de l'Empire, si les Puissances chrétiennes s'y appliquaient grâce à leurs représentants diplomatiques auprès de lui. Ils devaient obtenir "l'abolition complète de ces lois et coutumes oppressives et cruelles qui privent la liberté de conscience tant de sujets de la Porte, musulmans aussi bien que chrétiens".

Ces ambassadeurs auront à traiter d'un tel point des réformes intérieures de l'Empire. Car les autres points de garanties définis à Vienne, ceux des domaines des relations internationales, resteront réservés aux délibérations du Congrès de Paris.

Le biographe de Thouvenel, le chercheur américain L. M. Case, a déjà exposé le résultat de ses recherches à ce sujet, dans les archives françaises et

diplomates témoignent des enjeux pousuivis. Il s'agissait :1) de l'abolition du protectorat de la Russie sur les Principautés danubiennes dont les privilèges seront mis sous la garantie collective des Puissances en vertu d'accords spéciaux ;2) de l'affrachissement de la navigation du Danube et son internationalisation ;3) de la révision du traité du 13 juillet 1841, dans un intérêt européen et dans le sens d'une limitation de la puissance russe en mer Noire ; finalement (4) la renonciation de la Russie à sa prétention de protéger officiellement les sujets orthodoxes du Sultan. Or, ce dernier point était seul à l'origine immédiate et officielle de toute la crise, celle dite de Crimée ou du statut des minorités chrétiennes de l'Empire musulman ottoman.

La Russie devait rejeter ces quatre points de garantie. Et c'est alors que la guerre occidentale (des Ottomans et des Franco-anglais) prenait un véritable sens et permettait à l'Autriche d'adhérer à l'Alliance contre la Russie, par un renversement d'alliance spectaculaire signifié par un traité le 2 décembre 1854. Une nouvelle Alliance remplaçait ainsi celle de 1815. L'Empire du sultan entrait déjà dans le nouveau « concert occidental et européen » à la place de la Russie, en attendant que cette dernière, après sa défaite, rejoigne tout le camp européen réconcilié au Congrès de Paris, en 1856, donc deux ans plus tard, sans pourtant que les représentants du Sultan s'en éloignent. Ce sera le compromis entre tous les belligérants, y compris en fin de compte la Prusse, demeurée neutre jusqu'à la dernière heure du conflit armé.

La préparation de la paix aura lieu cependant à partir de la mort du Tsar Nicolas I (2 mars 1855) et de l'avènement de son successeur et fils Alexandre II. Un nouveau départ diplomatique aura ainsi lieu à Vienne, entre le 15 mars et le 4 juin, alors qu'un nouvel ambassadeur français, Ed. Thouvenel, était nommé dans la capitale Istanbul, le 3 mai. Il y arrivera le 17 juillet suivant, suivi de l'ambassadeur autrichien, au titre d'Internonce, dans la personne de Prokesche-Osten qui arrivera le 17 décembre. Ces deux diplomates de renom dans toutes les chancelleries européennes allaient collaborer avec l'ambassadeur anglais, déjà sur place avec le titre prestigieux de Lord Stratford de Redcliffe, pour la mise en œuvre du Hatti-Humayoun.

L'on connaît déjà les revendications maximales du diplomate anglais en vue de l'égalité de tous les sujets de la Porte, musulmans et chrétiens. De cette manière d'envisager les réformes à entreprendre, il ne saurait être question de « minorités » à promouvoir dans l'Empire du sultan, mais seulement de changement structurel de la Constitution en vue de l'intégrer dans le « concert européen ». Néanmoins, les autres ambassadeurs recevaient des instructions autrement plus nuancées d'adaptation institutionnelle et administrative, permettant à l'Empire musulman de s'insérer progressivement dans le nouveau système d'Alliance européen.

Toutefois, la Porte ottomane n'avait pas attendu que les diplomates accrédités auprès du Sultan se mettent à lui dicter ou proposer leurs « conseils » ou leurs revendications de réformes. Poursuivant sa législation de libéralisme et de régénération, elle publiait, au mois de mai 1855, coup sur coup, deux firmans pour ses sujets chrétiens en vue de leur égalité et de leur insertion dans la société civile. Le premier devait abolir définitivement l'impôts de capitation appelé Kharadj. Le second proclamait officiellement le droit des chrétiens de servir dans l'armée, en attendant des règlements ultérieurs pour la réalisation concrète. Cependant, le grand vizir Aali Pacha, publiait également un mémoire, adressé officiellement au ministre anglais, lord Clarendon, réclamant la nécessité de laisser l'Empire poursuivre spontanément son programme de réformes, dans la ligne du quatrième point des garanties, sans devoir l'insérer dans le texte du traité éventuel de paix. Ce mémorandum était publié le 13 mai. Il aura un grand retentissement dans l'Empire et en Europe.

Les principes affirmés doivent être rapidement indiqués, pour connaître la position fondamentale des responsables ottomans, à l'égard de la diplomatie « occidentale et amie » comme elle le fut à l'égard de la Russie tout au long de la crise. En effet, exiger des garanties de droit public international pour les sujets chrétiens de l'Empire serait reprendre sous une forme collective et « européenne », la revendication originelle et arbitraire de la Russie. La Porte s'y opposera ainsi qu'elle l'a fait à l'égard du Tsar ; car, cela portait une atteinte flagrante aux droits imprescriptibles de la souveraineté du sultan et de la dignité de la Porte. Au demeurant, les réformes seront réalisées, mais avec la volonté spontanée et souveraine du

compromis entre les Puissances belligérantes de la guerre de Crimée, tout le monde censé civilisé d'Europe entendait sauvegarder « l'indépendance et l'intégrité » de l'Empire ottoman. Devant les revendications et agressions de l'Empire des Tsar, à la fois européen et oriental mais conservateur et féodal, les Puissances libérales, expansionnistes et financières prétendent lier l'Empire du Sultan, lui aussi européen et oriental mais également conservateur et confessionnel ou musulman, à leurs structures étatiques pour le régénérer en le réformant. Ses minorités ethniques et chrétiennes seraient ainsi intégrées à la fois à cet Empire et aux idéaux de la révolution libérale préconisée par l'Alliance de Crimée. Une nouvelle époque surgirait pour toute l'Europe du nouveau « Concert des Puissances », réunies par le Congrès et le traité de Paris, remplaçant l'Alliance du Congrès de Vienne, de 1815, et inaugurant un nouveau système continental et international, dans lequel l'Empire ottoman serait admis et lié, à l'instar des autres Puissances réconciliées, mais à la condition préalable d'opérer des réformes essentielles et d'en publier le contenu intégral par une Charte organique et constitutionnelle à intégrer dans l'œuvre du Grand Congrès de Paix générale. Nous ne saurions suivre les étapes du déroulement historique, surtout au cours des mois des circulaires diplomatiques dites « farouches », de juin/juillet 1853 et de mars 1854. Mais, un point fondamental s'était dégagé d'un tel duel ou débat entre les Puissances belligérantes en quête de légitimité pour les objectifs de l'affrontement armé. Il fallait ôter à la Russie et aux autres Puissances tout motif d'intervention directe dans l'Empire ottoman en faveur de ses minorités chrétiennes.

Dès le mois de janvier 1854, une note rédigée à Paris posait les principes visant à la nécessité de telles réformes structurelles ou institutionnelles dans l'Empire musulman des ottomans. Celui-ci devait être libéré de l'autorité absolue et arbitraire du sultan. Pratiquement, certaines mesures adéquates et urgentes étaient indiquées d'une manière concrète. Elles seront la base d'autres, recensées plus tard par la diplomatie des autres Puissances, particulièrement celles anglaise et autrichienne.

A la base de toute œuvre réformatrice, il faudrait instituer et même imposer des artisans responsables, au delà de l'autorité du Sultan. A la Porte, il faudrait établir « un ministère homogène et réformateur » qui

appliquera ces mesures fondamentales : 1) L'admission en justice du témoignage des chrétiens ayant la même valeur que celui des musulmans ; 2). La négociation d'un emprunt où la Porte agirait et contracterait directement et non point par l'entremise d'une compagnie financière ;3). Le droit pour les étrangers de posséder des immeubles dans l'Empire, tout en se conformant aux lois en vigueur ; 4). La formation de bataillons ou de compagnies composés de chrétiens, annexés aux régiments turcs ou séparés, sous le commandement d'officiers étrangers ;5). Enfin, généraliser la mesure par laquelle les bosniaques chrétiens ont été autorisés à bâtir des églises où il n'y en avait pas.

Si ces mesures sont urgentes, elles devraient néanmoins être promues graduellement, selon l'opportunité des circonstances et la nature de leur contenu. En effet, certaines touchent au domaine proprement religieux ou confessionnel, tandis que d'autres relèvent à l'administration civile. Dans tous ces secteurs, la Porte a déjà accompli une œuvre estimable, ne serait-ce que par rapport à l'autorité civile des Patriarches et des « communautés-nations » chrétiennes, assimilée à celle de la hiérarchie musulmane. D'ailleurs, si les chrétiens sont obligés de payer un impôt personnel, ils sont par contre exempts du service militaire. Enfin, la création des tribunaux de commerce a déjà résolu, en partie, la question de la validité du serment des chrétiens dans leurs rapports avec les musulmans.

Cette note équilibrée mais circonstanciée révélait des points que la presse débattait alors. Il suffit de le souligner pour indiquer que la guerre de Crimée avait suscité des passions religieuses, comme à ses origines, tout autant que les rivalités politiques et dynastiques, celles des blocs hégémoniques de l'équilibre européen. La diplomatie, à l'œuvre à Vienne, allait de pair avec les actions militaires, dans la presqu'île de Crimée. Et à partir de la mi-septembre 1854, le siège de Sébastopole constituait une nouvelle phase de l'emprise militaire du camp occidental (ottoman-franco-anglais) dans le territoire russe. De même, les diplomates parvenaient à définir, à Vienne, les véritables et essentiels objectifs de cette lutte hégémonique européenne sous la couverture euphémique de la « Question d'Orient » ou de la défense de l'intégrité et de l'indépendance de l'Empire ottoman. Les fameux quatre points de garantie établis par l'aéropage des

commence qui aboutira à la victoire militaire et diplomatique couronnée par le Congrès de Paris et le traité de Paix.

Mais avant de consacrer à cette deuxième période une analyse pertinente, montrant le rôle des Puissances dans l'œuvre de la Charte des réformes de Hatti-Humayoun, il nous paraît opportun de se faire une idée, tant soit précise, de l'attitude de la Porte ottomane devant le déferlement des menaces venues de tous les côtés, pour se plier aux injonctions des Puissances et entrer dans leurs vues de mainmise, soit russe et autrichienne, soit française et anglaise. Chacune de ces puissances avait des plans d'interventions et d'influences sur un Empire jugé décadent et prêt à se soumettre, à cause de sa faiblesse et sa diplomatie toujours bienveillante, ondoyante et finalement impuissante à arrêter le flot impétueux devant une Europe coalisée contre lui bien que rivale dans ses appétits divers, voire opposés.

L'on sait que la Porte s'était déjà attelée à une œuvre réformatrice, avant les objurgations de l'ambassadeur anglais Stratford Canning, même avant la promulgation du Hatti-schérif de Gulkhané. Nous en avons longuement traité dans nos ouvrages antérieurs. La crise actuelle provoquée par les prétentions russes de la protection légale, par un contrat (un Séned) de droit public, en faveur des sujets orthodoxes de la Porte avait été justement causée par le refus radical des autorités ottomanes, soutenues par les Puissances « amies ». Cependant, la Porte ne se contentait pas d'une attitude négative d'opposition irréductible. Elle agissait prudemment et résolument par une suite d'actes, souvent spectaculaires, prouvant sa bonne volonté et même sa bienveillance libérale à l'égard de ses sujets chrétiens.

Si, en novembre 1850, les protestants avaient été reconnus comme une « communauté-nation » ou Millet, deux années plus tard, en décembre 1852, le nouveau patriarche catholique civil, déjà constitué en 1831, grâce à l'influence de la diplomatie française, ce patriarche voyait ses prérogatives amplifiées et précisées officiellement, étant placé au sommet de la hiérarchie des représentants des autres « communautés-nations » ou Millets, orthodoxes grecs et orthodoxes arméniens.

Ce geste de promotion des minorités chrétiennes, protestantes et catholiques, de l'Empire, ne pouvait suffire à la diplomatie anglaise et française qui réclamait de nouvelles « réformes » d'égalité ou de parité entre chrétiens et musulmans, à tous les niveaux de la vie civile, en commençant par l'abolition de l'impôt personnel chrétien du Kharadj et en appliquant le système obligatoire du recrutement militaire et du service dans l'armée et dans toutes les fonctions publiques. La Porte entrait dans ces vues libérales par ses propres moyens indirects, loin de toute mesure de contrainte pouvant heurter l'opinion générale musulmane. En effet, une nouvelle organisation administrative, promulguée le 28 novembre 1852, plaçait le Wali, ou gouverneur des provinces, augmentées de 28 à 36, à la tête de tous les fonctionnaires, y compris ceux de l'autorité militaire. Les représentants des « communautés-nations » chrétiennes (Millets) prenaient ainsi place dans le conseil provincial, selon le nombre proportionnel des sujets. Ainsi, dans certaines provinces d'Europe orientale, d'Asie mineure et d'Arménie, les représentants chrétiens dans ces conseils pouvaient comprendre la majorité des membres d'un tel conseil provincial.

Nous ne nous attachons point à la question de l'emprunt ni à celle des Lieux saints, déclenchée par la diplomatie française et par une certaine presse catholique parisienne conseillée par le représentant hiérarchique de l'église romaine, le patriarche latin de Jérusalem. Le déclenchement de la guerre de Crimée où l'Empire ottoman est obligé d'entrer dans le bloc franco-anglais contre la Russie tsariste, allait le contraindre à emprunter et à promulguer la charte de réformes selon les vues des Puissances tutélaires. L'entrée diplomatique dans le « concert » européen, comme gage d'une promotion, constituait en fait une situation d'agrégation ou d'incorporation dans la soumission légale et officielle d'un empire faible et besogneux à des Puissances plus fortes et de plus en plus unies, au delà de leurs rivalités endémiques à son égard.

2- La deuxième période, de 1853 à février / mars 1856. Rédaction et promulgation du Hatti-Humayoun

C'est un fait historique capital dans l'évolution de l'Empire ottoman et du Proche-Orient à l'époque contemporaine. Par cet événement de

Le nouvel ambassadeur était chargé de maintenir la « *politique amicale et conservatrice* » de son pays, et à contribuer ainsi au « *succès de l'œuvre de génération et au travail d'assimilation européenne dont le Hatti-shérif de Gulhané a posé le principe* ». Rien dans un tel programme général ne suscite des initiatives concrètes telles que présentées par Stratford Canning. Pourtant la presse parisienne de cette époque de bouleversement traitait amplement de la situation dans l'Empire des sultans. Il suffit de noter les observations consignées par H. Desprez, déjà connu, au sujet précisément de la « *Conditions des réformes en Turquie* » (sic). Il y affirmait que l'essentiel pour des réformes indispensables serait que l'Empire musulman conserve son esprit oriental tout en prenant « connaissance de l'Occident » européen. Les réformes devraient être réalisées suivant des lois appropriées au tempérament et au génie de la nation. Certes la science occidentale s'avère nécessaire au développement. Mais la véritable science à acquérir serait celle des « intérêts spéciaux » de l'Empire. Le général Aupick ne semblait pas à la hauteur de la difficile mission orientale. Au printemps de 1851, il était remplacé par Mr de Lavalette, avec des instructions précises, tant au sujet de toute la condition des provinces de l'Empire qu'au sujet de l'existence même de cet Empire en tant qu'un « des éléments de l'équilibre européen ». C'était bien affirmer à la fois la réalité de la « Question orientale » dans le jeu diplomatique des Puissances continentales, et la nécessité de conserver l'existence de cet Empire grâce à la réalisation « des grandes réformes de la civilisation », entendons européenne. Dans cette perspective, la Porte pouvait compter sur la France s'acheminant vers le régime impérial qui « *suit et soutient cette politique réformatrice avec bienveillance* ». En fait, Lavalette devra s'occuper de deux questions primordiales à l'ordre du jour, à partir de l'été de 1852 : celle de la crise des Lieux saints conjuguée avec celle des revendications russes de protection légale des sujets orthodoxes et celle de l'emprunt financier lancé auprès des capitalistes européens.

Dans cette nouvelle conjoncture, il se fait l'apôtre, très intéressé et proprement partial, d'un mouvement en faveur de réformes tous azimuts, administratives, militaires, financières et surtout constitutionnelles ou structurelles. Il se veut le défenseur de l'Empire du sultan devant les prétentions et même les ambitions austro-russes. En cela il est l'interprète,

sur le terrain de la capitale Istanbul, de toute une campagne de presse dont on peut trouver le témoignage particulièrement dans les chroniques très circonstancées de la *Revue des Deux Mondes*, l'organe de l'esprit libéral, politique et économique, de l'époque. La régénération par les réformes intérieures, particulièrement par l'emprunt financière auprès de la Finance occidentale européenne, précisément dans les marchées de Paris et de Londres, cette promotion ottomane combattrait efficacement les menaces « des régiments et des canons » des ennemis qu'étaient les Russes et les Autrichiens. Nous ne saurions ici, dans cette rapide étude, reprendre des extraits nombreux de pages consacrées par cette revue à une telle perspective, liant le sort politique de l'Empire ottoman à la décision d'emprunter à l'Europe et à ces capitaux des places financières de France, d'Angleterre et même d'Allemagne, à Francfort... En fait le sultan refusait de signer l'accord d'emprunt négocié par l'intermédiaire de la *Banque de Constantinople*, une institution privée fondée et dirigée par des Leventins et des « Sarrafs » juifs et arméniens. A la suite de la presse de l'Europe occidentale de la Finance mondiale de l'époque, les rapports diplomatique de Lavalette sont au pessimisme et même aux tableaux eschatologiques annonçant le fin prochaine de l'Empire des Ottomans. Entre les mois d'automne 1852 et ceux du printemps de 1853, la conjugaison entre la diplomatie française et les organes de la Finance européenne s'avère patente.

La crise politique et même militaire, suscitée par les adversaires austro-russes, se trouvait mêlée à celle des réformes et des finances, suscitée par les amis franco-anglais et allemands. Cette situation entremêlée de facteurs si variés ne pouvait durer. Des deux parts, une l'épée de Damoclès était placée sur la tête de la Porte ottomane par la menace du danger de dissolution et de partage, en faveur des Puissances par des agressions matérielles où morales directes ou par les « nations » des minorités ethniques de clientèle dans les Balkans. Il faudra patienter et attendre le désastre de Sinope, du 30 novembre 1853, pour que, ennemis et amis, de l'Empire ottoman avouent les intentions véritables opposées, de caractère d'équilibre et d'hégémonie, et entrent dans les implications de l'affrontement guerrier, avec la guerre de Crimée. Une nouvelle période

rapidement, des faits et des traits permettant de situer le rôle réciproque des grands acteurs de la Réforme du Hatti-Humayoun. De cette manière, l'on serait en mesure d'apprécier le rôle qu'aura joué la diplomatie des Puissances européennes conjointement à celui, fondamental mais réel, des grands artisans ottomans d'un ajustement des structures réformatrices dites « modernes, libérales ou européennes », introduites depuis la promulgation du Hatti-Chérif de Gulkhané, le 3 novembre 1839, par le sultan Abdul-Majid aidé par son grand vizir Réchid Pacha.

1- La première période, de 1848 à 1853, Réformes préparatoires du Hatti-Humayoun

La grande marée révolutionnaire, dite libérale, des « journées de Février » commencée à Paris en 1848, avait envahi l'Empire autrichien, mais s'était arrêtée aux frontières de l'Empire ottoman qui dominait pourtant alors des régions entières peuplées de populations chrétiennes, roumaines, slaves et grecques, ayant des revendications de promotion autonomistes sinon « nationales ». En cette conjoncture trouble, le grand vizir réformiste Réchid Pacha était aidé par un collaborateur de choix, Aali Pacha, au titre de ministre des Affaires Etrangères. Tous les deux étaient bien acquis à la nécessité d'introduire les réformes adaptées, mais progressivement et dans les circonstances opportunes. Néanmoins, certains penseurs de la France libérale, comme H. Desprez, un rédacteur renommé de la Revue des deux Mondes, comme des diplomates anglais, représentés particulièrement par l'ambassadeur Stratford Canning, s'étaient préoccupés de la situation socio-politique des sujets de l'Empire ottoman, en vue d'introduire dans un Etat censé décadent des « réformes » de la « modernité en cours dans un continent bouleversé. Il suffira de voir le diplomate anglais à l'œuvre, auprès de la Porte, pour constater son action subversive de remise en cause des lois structurelles constituant la base d'un Empire musulman ayant su, depuis des siècles, gouverner, dans un équilibre relativement stable et pacifique, des ethnies nombreuses et diverses dans ses provinces européennes et afro-asiatiques.

A la fin du mois de juin 1848, cet ambassadeur revenait à Istanbul après une absence de près de deux ans. Une grave crise politique mettait la Porte dans la nécessité de lutter contre les agressions conjuguées de ses ennemis séculaires austro-russes. Ces derniers venaient d'occuper les principautés moldo-valaques, soutenus par les premiers qui réclamaient l'extradition des refugés hongrois. Il pensa que pour assurer la défense de l'Empire, il devait conseiller aux ministres ottomans d'adopter un programme de réformes intérieures. Il envisagea la mise en place d'une législation dont les éléments essentiels consisteraient dans les points principaux suivants : à savoir, l'égalité concrète des sujets chrétiens avec les autres sujets musulmans ; le renforcement de l'armée ; l'établissement d'une juste assiette des impôts et une administration légale loin de tout arbitraire et de la corruption généralisée. Le grand vizir Réchid Pacha s'attelait à un telle œuvre, sans pourtant conseiller au sultan de promulguer alors une charte constitutionnelle « démocratique » à l'instar du Pape Pie IX à Rome. Mais, déjà l'ombre d'une crise financière commençait à poindre à l'horizon, devant jouer un rôle important dans les relations de la Porte avec ses « amies » franco-anglais. Deux mesures concrètes sont à signaler en faveur du gouvernement anglais : le renouvellement du traité de commerce avec des modifications renforçant le principe du libre-échange, déjà acquis dès 1838, mais établissant désormais la parité avec les privilèges obtenus par la Russie, en 1846 ; ensuite, la publication d'un firman impérial en faveur des sujets protestants, reconnus officiellement, avec la nomination d'un représentant attitré auprès de la Porte (14 novembre 1850). Fort de ces succès, l'ambassadeur anglais reprenait le chemin de l'Angleterre, ne revenant à son poste d'Istanbul, qu'au moment de la crise des Lieux-saints, au début du mois d'avril 1854.

Quant à l'action de la diplomatie française à la Porte, en ces années de 1848-1853, elle semble confuse et hésitante dans la démarche des ministres à Paris et dans celle des représentants dans la capitale ottomane. Au début de cette période, le sultan prend ses distances à l'égard du nouveau régime « révolutionnaire », bien que Lamartine, le ministre des Affaires étrangères, ait nommé le général Aupick à Istanbul, en remplacement du prestigieux Mr. de Bourquiney, très au courant de la complexe « Question orientale ».

tous les « sujets » de la Porte, connu sous la dénomination de « Gulkhané », instituant l'ébauche de centralisation et d'organisation administratives de l'Empire, à l'exemple des Puissances européennes. Cette période s'était étendue entre 1831 et 1848, durant tout le règne de Mohammad 'Ali, aidé de son prestigieux fils Ibrahim Pacha.

Mais en 1848, de grands événements avaient également changé l'espace politique européen, marqués par la Révolution de février, à Paris et à Vienne, et par des changements profonds dans le cours des relations politiques, religieuses et confessionnelles ou sociales, d'une Nouvelle Europe rajeunie ou traumatisée et d'un Empire ottoman destabilisé, soit par des ennemis extérieurs convoitant ses provinces danubiennes, comme la Russie et l'Autriche, soit par des facteurs intérieurs suscités par des apôtres d'un libéralisme égalitaire à l'anglaise ou à la française. Nous avons déjà amplement analysé cette nouvelle conjoncture dans le deuxième volume (3 tomes) de notre ouvrage consacré aux relations de l'Europe avec les destinées du Proche-Orient, précisément pour l'époque allant de 1848 à 1870, au cours de laquelle la France rechercha à dominer la scène politique mondiale, avec l'avènement de Napoléon III et sous son gouvernement.

Si, à partir de 1848, la Russie et l'Autriche, les deux adversaires européens de l'Empire ottoman, suscitent des crises à Istanbul, par une politique de force, au sujet des principautés roumaines et des réfugiés hongrois, de leurs côtés, l'Angleterre et la France, les amies officieuses de la Porte, tentent également de raffermir leur influence en sollicitant, soit des réformes intérieures censées nécessaires à l'égard des sujets du sultan, soit un appui diplomatique dans la question si controversée et endémique des Lieux-saints chrétiens. Nous ne saurions suivre le développement des premières crises proprement politiques. Mais les instances en vue de promouvoir des réformes et l'intervention en faveur des catholiques dans la question des Lieux saints, de même que les prétentions russes pour un « protectorat légal » à l'égard des chrétiens orthodoxes ottomans seront à l'origine du conflit qui amènera à la guerre de Crimée. Ce sera une nouvelle constellation franco-anglaise d'alliance militaire opposée à la Russie dans la guerre menée contre l'Empire ottoman. Cette « guerre d'Orient » constitue

une phase de la lutte séculaire de l'équilibre européen connue sous le nom habituel de la fameuse « Question d'Orient ».

Délaissant le côté proprement militaire, et même les aspects politiques et diplomatiques, qui ponctuent ce conflit devenu continental et européen, dans tous ses développements généralisés, nous nous attacherons à ses deux étapes principales concernant ses implications à la fois de réformes intérieures et institutionnelles du gouvernement de la Porte ottomane et de droit public mais international permettant à l'Empire du Sultan musulman d'être inséré dans le « concert » des Puissances européennes et chrétiennes. La promulgation de la « Charte » réformatrice des « Tanzimats », celle officiellement connue sous l'appellation du « Hatti-Humayoun », se fera dans le cadre du Traité de Paris (25 février – 30 mars 1856), mettant fin la « Guerre de Crimée » et scellant la Paix parmi les Grandes Puissances du « concert » ou de l'équilibre politique européen auquel est intégré dorénavant l'Empire ottoman, grâce à ses institutions intérieures de « Réformes » à l'européenne. L'objet de cette étude permet de constater, documents à l'appui, dans quelle mesure la diplomatie des Puissances européennes joua un rôle efficient ou déterminant dans la conception, l'établissement et la promulgation de cette « charte » de réformes institutionnelles qu'est le « Hatti-Humayoun ».

Deux périodes sont à analyser dans un tel déroulement de l'action réformatrice ottomane. Une première va des années de préparation à la « Crise » de la guerre de Crimée, soit de 1848 jusqu'à 1853. Elle commence avec l'élan révolutionnaire du libéralisme politique en Europe occidentale et centrale. La Porte est touchée par ce vent de réformes, soit par des initiatives propres ou par des appels venant de la diplomatie anglo-française. Une seconde période est constitué simultanément par les implications de la « crise » à la fois diplomatique et militaire, donnant au facteur de l'action réformatrice un élément important de la lutte. Cette période ira ainsi des mois d'été de 1853 jusqu'aux mois de février/mars 1856, au moment des délibérations et de la conclusion du Traité de Paris.

Ayant longuement analysé tout le contexte historique des éléments variés et complexes de toute la conjoncture, dans notre ouvrage précédemment cité, il suffira ici de noter, ou de souligner parfois

et deviennent leur propriété privée. La terre devenant un objet de spéculation, le capital commercial s'étend jusqu'au village.

Les privilèges accordés aux pays étrangers, d'abord à la France, permettent aux produits étrangers d'affluer vers les ports, et font péricliter la production indigène déjà restreinte et peu productive. Ceux qui vivent de la production indigène forment une couche sociale qui fait du commerce en vendant les produits étrangers. Le paysan commence à prendre contact avec l'argent et à suivre la métamorphose de la marchandise dans le marché.

Quoi qu'il en soit, cette optique globale qui essaie de tracer le mouvement de l'ensemble du système ottoman nous permet de jeter une lumière nouvelle sur un certain nombre de démarches et de systèmes d'idées traitant des pays arabes sous l'Empire ottoman.

LA CHARTE DE REFORMES OTTOMANES DU HATTI-HUMAYOUN (février/mars 1856)

LE ROLE DES PUISSANCES ET LE CONGRES DE PARIS

Dr. P. Joseph HAJJAR*

Cette charte capitale, dans la série des Actes des réformes ottomans (Al-Tanzimât) du XIXème siècle, mérite d'être placée dans le cadre des relations euro-ottomanes et plus précisément dans celui de l'évolution de la grande « Question d'Orient ». C'est, d'emblée dire qu'elle entre dans le domaine d'investigation historique, non seulement des archives de l'Etat impérial d'Istanbul mais également dans celles des Grandes Puissances européennes. Dans notre contribution spécifique, nous entendons connaître le contexte précis dans lequel cet Acte public international a été conçu, délibéré ou discuté et publié dans un déroulement crucial de l'Histoire générale, dominée alors par les rivalités européennes de l'équilibre continental et de l'hégémonie. Or, l'Empire ottoman, censé décadent, sous-développé et presque défaillant, entrait dans la sphère des prétentions impériales.

Dans un passé récent, ce gouvernement du Sultan ottoman avait été renforcé et sauvé par les Puissances européennes pratiquement coalisées contre le Vice-roi d'Egypte, Mohammad 'Ali. Le prix payé pour cette intervention salutaire avait été une mainmise caractérisée dans plusieurs domaines principaux de la souveraineté nationale d'ordre économique, comme la liberté commerciale (free Trade), la liberté d'engagement missionnaire ou de libéralisme à l'égard des étrangers, de promotion des églises chrétiennes catholiques et de la connaissance du statut de leurs chefs-patriarches et surtout de la promulgation de l'Acte libérateur d'égalité de

* Historien syrien.

rivières etc. une catégone spéciale était faite dans le droit ottoman à la partie du domaine public abandonnée à des collectivités : les terres «Métrouké», «Mouréféké», qui jouent un rôle important dans la vie villageoise: les espaces libres, les places et les pâturages.

Quant au domaine privé de l'Etat, comprenant les biens domaniaux du Sultan, il était particulièrement étendu en Syrie, où le Sultan Abdel Hamid avait réussi à se constituer, aux lisières de la steppe, d'immenses propriétés d'un seul tenant comptant plusieurs centaines de villages.

Enfin, les terres libres ou mortes, «Moubâh» ou «Mevat» non appropriées de mémoire d'homme, relevaient du domaine éminent de l'Etat. Mais elles devenaient terres «Amirié» au profit de qui les vivifiait. Seulement l'extension de ces terres était extrêmement difficile à fixer, étant donné l'imprécision des droits collectifs des tribus et le caractère précaire et sporadique des cultures dans les zones steppiques[1].

Jusqu'au XIXe siècle, l'Empire ottoman a donc ignoré, comme on l'a vu, toute immatriculation foncière ; ce ne fut qu'en 1858, après le vote de la loi sur la terre, que le gouvernement ottoman se décida à créer un service d'enregistrement foncier, le «Defterkhané», chargé de mettre au clair la situation foncière de l'empire, et de distribuer à chaque propriétaire de terre «Moulk» ou «Amirié» un titre de propriété officiel le «Sened Tabou», système qui favorisa en fait l'extension de la grande propriété privée.

Ce qui domine donc le droit foncier traditionnel ottoman, c'est la précarité de la propriété foncière rurale par opposition à la propriété citadine privée. C'est le signe de l'opposition absolue avec l'Occident. En fait, le statut réel d'une terre rurale compte assez peu; c'est le statut politique de son propriétaire qui importe. C'est cet ordre de faits que la loi de 1858 est venue bouleverser de fond en comble ; par cette loi, la propriété étatique des terres n'a plus aucune réalité et, dans la pratique, tout se passe comme s'il s'agissait d'une propriété privée. En peu de temps apparaissent les résultats d'une telle mesure :

1 - Apparition des «Aghas», c'est-à-dire des riches propriétaires de fermes.

---

[1] Jacques WEULERSSE, *op. cit.*

2 - Apparition d'une catégorie d'ouvriers agricoles qui travaillent auprès de l'«Agha».

3 - Le «*reaya*» se détache de son moyen de production, la terre, et commence à émigrer vers la ville à la recherche d'un marché pour vendre sa force de travail.

Le capitalisme occidental a créé, de cette manière, les bases locales nécessaires pour la reproduction de sa domination[1]. Reprenons brièvement cet itinéraire:

Vers la seconde moitié du XVIe siècle, l'Empire ottoman. ayant élargi ses frontières au maximum, se trouve dans l'impossibilité de continuer ses conquêtes. Le pillage, le butin de guerre et les impôts perçus dans les pays conquis, et qui représentent les ressources des finances de l'Etat, ont diminué alors que les frais ont augmenté. Dans la société ottomane, le commerce est méprisé et, dès le début, ce secteur avait été abandonné avec des privilèges aux étrangers. L'Etat se trouve donc dans l'obligation de trouver de nouvelles sources de revenus. □ partir de la seconde moitié du XVIe siècle, les paysans représentent la principale source de revenus de l'Etat, les impôts perçus du «*reaya*» sont augmentés.

On commence donc à vendre des terres appartenant à l'Etat, et qui deviennent propriété privée; il est question pour la première fois de «propriété privée». Les nouvelles méthodes pour percevoir les impôts font apparaître les «Moultezim» c'est-à-dire les percepteurs. Cette transformation s'opère aussi sous l'influence des pays étrangers. La vie économique commence à se développer dans les vines, et l'économie monétaire devient dominante. Les «Sipahi», les propriétaires des «Timar», des «Zeamet» et des «Khas» commencent à s'occuper de commerce et retournent vers les grandes villes. L'influence s'en fit sentir sur la structure de l'Etat et la répartition des terres. Les «Dirlik» commencent à être distribués en échange de «pots de vin». Au cours de cette transformation, les terres administrées par les «Beys» et les «Pachas» -dont la propriété revenait à l'Etat - passent entre leurs mains

---

[1] Jacques THOBIE, *Intérêts et impérialisme français dans l'empire ottoman 1895-1914*, Imprimerie nationale, 1977.

Au cours des siècles, le principe de cette distinction fut toujours soigneusement maintenu, mais le «Tesarrouf » tendit à s'affirmer de plus en plus, et à se rapprocher de la pleine propriété. Pareille évolution est manifeste, comme on le verra plus loin, dans le code civil ou « Mejellé » de 1858, et à partir des « Tanzimat »de 1839 et 1856. En fin de compte, le « Tesarrouf » tendait à donner aux possesseurs l'entière et libre disposition de leurs biens avec droit d'exploiter, louer, vendre hypothéquer et léguer. Le domaine éminent de l'Etat se manifestait par quelques servitudes importantes : l'obligation de mise en valeur ; d'abord, toute terre «amirié » non cultivée, pouvait au bout d'un court espace de temps, trois ou cinq ans être revendiquée par l'Etat. Enfin, celle-ci ne pouvait sans autorisation spéciale de l'Etat être constituée par son possesseur en « Waqf ».

Le «Waqf» est une des originalités du droit coranique ; il consiste en l'affectation, par acte précis, dune terre ou d'un bâtiment déterminé à la fondation ou l'entretien d'une oeuvre pieuse.

L'affectation est irrévocable et le «Waqf», échappant à la législation civile, n'est plus désormais régi que par le droit coranique. Consacré au service de Dieu, le « Waqf » est, par définition, inaliénable, et la défense des «Waqfs » est un des premiers devoirs du Sultan ; le ministère des «Waqfs» ou « Evqafs » était l'une des plus puissantes administrations de l'Empire ottoman. Leur spoliation fut à peu près de règle sous tous les régimes ; la plupart des «Walis» utilisaient sans vergogne leurs pouvoirs politiques et administratifs et s'enrichissaient rapidement, mais le pouvoir central y veillait scrupuleusement sitôt que le Sultan en était discrètement renseigné sur l'importance du magot, il ordonnait de tuer le «Wali» et de réquisitionner ses biens ou de le transférer. Les «Walis» avaient aussi leur police secrète et étaient souvent prévenus à temps de la mesure draconienne qui les frappait. Ils se rendaient alors au tribunal de la «Charia» et déclaraient leurs biens «Waqfs», en stipulant leurs conditions :

1 - Une partie des revenus était consacrée aux oeuvres pieuses.

2 - L'usufruit qui restait était la propriété du « Wali » jusqu'à sa mort.

3 - Cet usufruit, après la mort du donateur, devait revenir à ses héritiers[1].

Cette astuce qui faisait partiellement l'affaire des oeuvres pieuses, et qui préservait la fortune de la dilapidation possible des héritiers, sauvait ainsi le «Wali» et de la ruine et de la mort : l'ordre du Sultan s'arrêtait devant l'ordre religieux sacré du «Waqf» comme devant un lieu d'asile.

Ainsi, l'objet primitif du « Waqf » évolua. II est certain que l'administration des «Waqfs», qui était une sorte de service sacré, devenait un service économique pour protéger la sécurité des familles. Devant cette déviation, l'orthodoxie musulmane ne dit rien les deux sortes de «Waqfs» allaient de pair :

Ceux qui ont pour but de conserver pour le culte et la postérité indigente le nom et les rentes d'un bienfaiteur sont appelés « Waqf khayrié ».

Ceux qui, sous l'Empire ottoman, se sont greffés sur les premiers et demeurent des placements sûrs pour familles, sont nommés « Waqf Zorrié ».

Le «Waqf» n'est pas exclusivement musulman; par une contamination sociale, il s'est étendu aux autres communautés religieuses vivant à l'intérieur de l'Empire. Eglises et couvents de toutes sortes ont profité de cette législation, et certains clergés sont devenus de puissants propriétaires terriens: tels ceux du Liban qui possèdent une part notable des terres cultivées.

D'une façon générale, la pratique du «Waqf» a développé la grande propriété privée rurale et l'a consolidée. Cela peut paraître paradoxal, puisqu'en théorie le «Waqf» ne peut s'appliquer qu'aux biens «Moulk», c'est-à-dire aux biens urbains. Mais en fait, au cours de l'histoire, il s'est largement étendu sur les terres « Amirié » avec le consentement explicite ou supposé de l'Etat. De là la constitution de vastes domaines inaliénables et indivis[2].

« Moulk », « Amirié » et « Waqf » constituent les trois catégories juridiques essentielles ; en dehors d'elles, le domaine publie de l'état: routes

---

[1] Jacques WEULERSSE, *Les paysans de Syrie et du Proche-Orient*, éd. Gallimard, 1946.
[2] Jacques WEULERSSE, *op. cit.*

4- Terre « Metruk », terre abandonnée.

5- Terre « Mevat », terre inculte.

On ne peut mesurer la portée de ces changements qu'en se représentant clairement les principes sur lesquels s'est fondée la relation du producteur direct avec le moyen de production principal : la terre. Et comment toutes les catégories de cette nouvelle division des terres se ramenaient pratiquement à consolider la propriété privée, et à assurer les conditions historiques indispensables à la désintégration de l'ancienne économie, et sa subordination au marché mondial dominé par les puissances capitalistes occidentales.

En effet, le point capital dans le statut juridique de la propriété dans l'Empire Ottoman ne devient compréhensible qu'à partir du principe religieux de l'Islam auquel il se réfère. Ce principe fait la distinction entre deux catégories de terres, cette distinction remonte à l'époque même de la conquête arabe. Claude Cahen fait un exposé clair à ce sujet dans un article éminent sur: «L'évolution de l'iqta' du IXe au XIIIe siècle». Il distingue :

En gros, au moment de la conquête arabe, il y a deux blocs de terres :

Le premier constitué par toutes celles qui auparavant appartenaient à des particuliers, évidemment non musulmans, et qui n'ont pas été abandonnées par eux. Elles sont, en fait, laissées à leurs détenteurs, le droit éminent de la communauté musulmane étant affirmé par un impôt foncier, le « Kharaj » . Mais les héritiers de ces possesseurs se sont ensuite souvent convertis à l'Islam. Comme cela aurait ruiné le trésor de les dispenser pour autant du « Kharaj », on a fini par établir que le statut de la terre ne changerait pas avec celui du possesseur, une capitation personnelle, la « Jizya » s'ajoutant seulement, ou non, au « Kharaj », selon la confession du contribuable.

Le second groupe de terres est celui que la communauté musulmane a hérité des anciens domaines des Etats romano-byzantin et sassanide, ou des Eglises liées à eux, des grands domaines de propriétaires disparus par la fuite ou la mort sans héritier exploitant, enfin des territoires n'ayant jamais fait l'objet d'appropriation par des individus ou des collectivités locales, déserts, etc. Ces domaines ne présentaient évidemment d'intérêt pour le conquérant que s'ils étaient mis en valeur. □ côté de ceux qui étaient conservés par l'Etat

et souvent affermés par lui, il était en général plus simple de les concéder à des particuliers ou à des groupes de manière à les mettre en situation de rendre à la communauté les services qu'elle attendait d'eux. Ces terres, en quelque sorte retranchées du domaine public, étaient appelées d'un nom qui, étymologiquement, évoquait cette idée: «qati'a», auquel plus tard on devait préférer le terme abstrait signifiant retranchement: «iqtâ'» .

Ces terres n'étaient concédées, qu'à des musulmans et comme telles assimilées à maints égards aux propriétés des premiers musulmans d'Arabie; il était d'ailleurs arrivé qu'elles eussent été acquises du trésor par achat. Elles n'étaient donc pas frappées de l'impôt du «Kharaj» marque de sujétion, mais seulement de la « Dîme », « Oushr », bien plus faible à laquelle était tarifée l'aumône, considérée comme volontaire, du croyant[1].

A ce moment, seules les propriétés bâties dans les villes et les bourgs furent considérés comme biens privés et comme telles, laissées en pleine propriété à leurs maîtres : ce sont les terres « Moulk » ou « Melk », les seules à jouir du droit complet de propriété.

Tout le reste du pays fut considéré comme butin de guerre et comme revenant à ce titre à l'ensemble de la communauté musulmane. Mais il ne pouvait être question pour celle-ci de l'exploiter directement, elle en laissa donc la jouissance aux possesseurs effectifs contre certaines redevances ou servitudes, de là la distinction d'un double droit sur les terres : le « Rekaba » ou domaine éminent appartenant à la communauté musulmane, c'est-à-dire à l'Etat musulman représenté par son chef légitime spirituel et temporel, le Sultan ; et le « Tesarrouf », droit de jouissance laissé aux possesseurs. Ces terres portent en Syrie, comme dans le reste de l'empire, le nom de terres « amirié » ou terres « miri »; c'est-à-dire « Terres du prince » déjà signalées[2].

---

[1] Claude CAHEN, « L'évolution de l'Iqtâ' du IXe au XIIIe siècle. Contribution à une histoire comparée des sociétés médiévales », in *Annales, Economie, Société, Civilisation,* VIII, 1953. p. 25-26. Voir Aussi son article : « Notes pour l'histoire de la «Himaya» » (Protection). In *Mélanges Louis Massignon,* 1956.

[2] André LATRON, *La vie rurale en Syrie et au Liban*, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1936.

confirmé de tous points par le « Khatti-Hamayon » de 1856, annonçait les décisions suivantes :

Aucune religion, race ou langue ne doit être l'objet de lois spéciales qui entraîneraient la sujétion d'une classe de sujets turcs à une autre classe.

Les anciens droits ecclésiastiques des églises arménienne et grecque sont de nouveau confirmés.

Les patriarcats et les synodes ne sont soumis ni au pouvoir civil ni à la juridiction des tribunaux.

Les patriarches sont nommés pour la vie.

Le salaire des membres du clergé est assuré.

Une commission administrative importante sera nommée pour régler les rapports des « reaya » grecs et arméniens avec le gouvernement.

Toutes les confessions, toutes les nationalités seront traitées d'une manière égale ; les Chrétiens pourront parvenir à tous les emplois de l'Etat y compris le conseil d'Etat.

Des écoles publiques seront créées.

Une juridiction civile pour les « reaya » sera instituée.

Les lois civiles et criminelles existantes seront codifiées et traduites dans les diverses langues de l'Empire.

Le système des prisons sera modifié ainsi que celui de la police

Les « reaya » seront requis pour le service militaire et pourront parvenir a tous les grades de l'armée.

L'administration des provinces sera réorganisée.

Tout étranger pourra posséder des terres en Turquie aussi longtemps qu'il obéira aux lois du pays et payera les impôts.

Les Francs (étrangers) auront le droit d'acquérir.

Les dépenses de l'Etat seront discutées d'avance.

Des établissements de crédit pour le commerce seront créés.

Le système monétaire sera modifié.

Les résultats de ces mesures qualifiées de réformes sont :

1- Le sultan est lié à l'Occident.

2- L'économie monétaire est entrée au village. Le changement du système fiscal visait à insérer les paysans dans le marché capitaliste.

3- Les groupes d'intérêts sont devenus plus puissants.

4 - Des mesures prises dans le secteur commercial ont donné libre cour aux profits des impérialistes.

5 - L'empire est plus soumis que jamais à l'impérialisme culturel occidental qui a séduit les intellectuels ottomans par cette nouvelle forme d'éducation.

À la suite de ces mesures, la politique de l'Occident consiste à endetter l'empire. Le premier emprunt est accordé en 1852 ; par la suite les emprunts des Ottomans augmentent sans cesse. Le «Douyoun Oumoumiyé» (dettes publiques) est créé dans le but de contrôler et de diriger les finances ottomanes. Grâce au « Douyoun Oumoumiyé », les dettes extérieures augmentent, le capital étranger s'assure une garantie au niveau de l'Etat ottoman, on verse ainsi les impôts d'une région déterminée au « Douyoun Oumoumiyé », le capital peut donc entrer sans aucun risque. C'est le peuple qui paie les impôts, ce sont les pays étrangers qui ramassent les gains et c'est la Sublime Porte qui touche sa commission[1].

En 1858, on voit pour la première fois la loi sur la terre, celle-ci est divisée en cinq parties :

1- Terre « Memluk », terre pouvant devenir propriété privée.
2- Terre « Miri », terre appartenant à l'Etat.
3- Terre « Wakf », terre de réserve.

---

[1] Alphand HERVÉ, *Le partage de la dette ottomane et son règlement*, Ed. Internationales, 1928.

À la fin du XVIe siècle, les revers militaires que connut l'Empire ottoman -Ghalaba centrale - allaient de pair avec les grandes révoltes qui éclatèrent un peu partout à la même époque (pouvoirs locaux). Ce qui poussa les Ottomans à tenter à plusieurs reprises la réorganisation de l'Empire. Mais c'est au XIXe siècle que les efforts les plus prolongés furent déployés à « réformer » complètement l'Empire. Ce fut les « Tanzimat »(Réformes) du XIXe siècle ; l'industrie et la production augmentent en Europe, et un besoin grandissant de sources de matières premières et de nouveaux marchés se fit sentir. Le problème des communications se pose avec la circulation des marchandises, l'installation des voies de communication allant vers l'Asie et l'Arabie en traversant l'Empire ottoman, commencent à faire l'objet de la rivalité des capitalistes. Mais c'est du même danger extérieur, de l'Europe capitaliste qui menaçait l'Empire ottoman au XIXe siècle, que naquirent les raisons du maintien de son intégrité pendant quelque cent ans encore. I.es convoitises des puissances ne savaient pas s'harmoniser.

Le danger intérieur que présentait la tendance des nationalités au séparatisme et à l'autonomie fut autrement grave. L'Empire se trouve donc à cette époque dans une impasse. L'Europe soutient les mouvements de libération nationale qui se développent dans les Balkans. L'Eflak et le Bugdan deviennent ainsi autonomes en 1829, tandis que la Serbie obtient son indépendance en 1830, la Grèce en 1830 et la Roumanie en 1862.

C'est dans ce contexte que les intellectuels ottomans cherchaient à s'inspirer des institutions européennes, sans étudier les causes fondamentales de la différence qui existait entre les institutions ottomanes et les institutions européennes. Au XIXe siècle, et avant l'apparition des mouvements de réforme de 1839, un traité de commerce est signé avec l'Angleterre. Ce traité reconnaît des privilèges très importants aux Anglais ; pour protéger ses intérêts, l'Angleterre cherche une alliance à l'intérieur du pays, alliance qu'elle trouve d'abord avec les commerçants des villes maritimes qui, pour la plupart, appartiennent aux minorités. II est ainsi devenu indispensable de passer à un autre système économique qui mettait de l'argent entre les mains des paysans. Sous ('influence accrue des étrangers privilégiés et de leurs interprètes locaux, les commerçants indigènes, on tente de remédier à cette

situation avec les « Tanzimat ». C'est ainsi qu'avec l'entrée de l'argent au village, le paysan commence à s'endetter en hypothéquant sa production, à la suite de quoi apparaît l'usurier. Ainsi s'amorce Vaccumulation des richesses.

Le renouvellement du commerce à l'ère industrielle appela un nouveau type de circulation du capital. Les succursales des banques européennes, et les établissements bancaires qui furent créés dans les principales villes de l'Empire ottoman, fournirent le capital et les moyens d'échange nécessaires à l'expansion commerciale européenne, à ses investissements, aux besoins du commerce local et à ceux de l'Etat ottoman. La circulation des monnaies européennes théoriquement illégale d'abord, puis tolérée, fut plus que jamais le signe de la dépendance économique de l'Empire ottoman à un moment où le rythme et le volume des échanges s'accroissaient rapidement.

Ce processus se heurta essentiellement au statut foncier de l'Empire ottoman, statut qui était très complexe: mélange de prescriptions religieuses relevant du Coran, de la «Charia», de la tradition «sunna» et des «Khatti-Chérifs» des prédécesseurs de Soleiman le Magnifique qui les fit réunir en une sorte de code appelé «Kanon Nameh».

Ce ne fut qu'en 1858 que le gouvernement ottoman se décida à créer un service de l'enregistrement foncier le « Defterkhané » , chargé de mettre au clair la situation foncière de l'Empire et de distribuer à chaque propriétaire de terre «moulk» ou «amirié» un titre de propriété officiel le «sened tabou», système qui favorisa en fait l'extension de la grande propriété. Ce qui domine donc le droit foncier traditionnel ottoman, c'est la précarité de la propriété foncière rurale, par opposition à la propriété citadine. C'est le signe de l'opposition absolue avec l'Occident. En fait, le statut réel d'une terre rurale compte assez peu, c'est le statut de son propriétaire qui importe: le statut politique du maître influe sur celui du bien et peut même le déterminer.

Le changement essentiel apporté par les « Tanzimat » du XIXe siècle était celui de mettre fin en 1839 au système du « Dirlik » qui faisait la spécificité du régime ottoman de propriété. L'Empire Ottoman est entré dans le processus de changement imposé par l'extension du marché capitaliste qui tend à devenir mondial. Ainsi le « Khatti-Chérif de Gulkhané » de 1839,

du nouveau «savoir»: l'orientalisme européen essayant d'expliquer, à partir de son système de référence occidental, les choses spécifiques du système ottoman oriental. Ce système non capitaliste ne pouvait donc pas reproduire, à partir de sa structure propre telle qu'elle a été analysée, un nouveau système tel que le mode de production capitaliste qui est sorti des entrailles du régime féodal européen et qui en constituait l'aboutissement historique nécessaire.

En faisant l'histoire de la centralisation de l'Etat ottoman, nous étions amenés à analyser le développement inégal des différents appareils d'état - militaire, administratif et religieux - ainsi que le décalage des systèmes de tension et d'opposition entre un pouvoir qui se veut dominant et monopolisant les moyens de production - on a déjà vu cela dans l'analyse de la forme de propriété du système économique - et des nationalités, des groupes sociaux, des tribus, des familles, des communautés et confessions se voulant autonomes.

Cette entreprise de centralisation s'accompagnait d'un mouvement d'expansion qui, ayant élargi ses frontières au maximum, s'est trouvé dans l'impossibilité de développer son offensive à partir de la seconde moitié du XVIe siècle. Durant cette époque, l'affaiblissement de l'autorité centrale ottomane, ainsi que la désintégration de la cohésion interne qui, maintenant l'unité des différents niveaux des formations sociales, correspondait en Occident à un processus de consolidation de l'administration centrale et de l'Etat (monarchie autoritaire) au détriment des féodalités autonomes et rivales.

Ce processus de consolidation de l'administration en Occident se doublait d'un mouvement d'expansion se voulant dominant par rapport aux autres formations sociales, notamment par rapport à l'Empire ottoman qui s'est trouvé cette fois ci non devant le danger habituel d'une tribu de la périphérie dotée d'un fort esprit de clan et cherchant à s'emparer du pouvoir central déjà affaibli, mais en présence d'un autre mode de production venant du dehors et se voulant universel, exclusif et supérieur, car se voulant porteur de nouvelles institutions plus « efficaces » et plus « rationnelles » que celles du système ottoman musulman. La confrontation militaire qu'opposa la

nouvelle Europe de la révolution industrielle se doubla de l'attaque du système ottoman de l'intérieur dans son maillon faible : les nationalités minoritaires ou autres (familles confessions) qui étaient en perpétuelle lutte contre l'entreprise de centralisation du pouvoir et contre la Ghalaba de l'Etat musulman central.

Le nom de Mouhammad II s'attacha au premier code de lois turques le «Kanan Hane», instrument juridique qui devait être complété le siècle suivant par les codifications de Soleiman. Il est à noter que dans cet état musulman que constituait l'Empire Ottoman, dès le XVe siècle, on éprouve le besoin de promulguer des lois qui n'étaient pas celles que le Coran avait littéralement imposées, mais qui ne s'opposaient pas pour autant aux lois coraniques.

Il est important de constater également, en regardant l'ensemble des opérations militaires de Mouhammad II « Al Fâteh », que les soldats ottomans furent vaincus dans la plupart des cas où ils se trouvèrent en face de solides armées européennes. Au XVIe siècle, leur technique militaire s'améliorera et fera prime, fait d'ailleurs significatif qui met en relief la capacité de l'Empire d'adapter les techniques occidentales à son système particulier. Ce fait confirme, par la même occasion, la continuité des contacts profonds entre ces deux genres d'institutions, longtemps avant le XIXe siècle, et ceci sans se limiter au seul cadre militaire.

Déjà, depuis 1538, l'Empire ottoman resserra ses relations avec la France. L'ambassadeur La Forest, envoyé par François Ier auprès du Grand Sultan, put signer un pacte de commerce, puis un traité d'alliance. Ix pacte commercial eut une portée plus vaste. Soleiman était un souverain omniprésent. Il ne vit aucune objection à accorder à la France le monopole du commerce avec l'Empire ottoman, et à accorder à François 1er la protection des lieux saints de Palestine que nul ne songeait à menacer. Cet accord est connu sous le nom de « Capitulations ». Ce n'est qu'avec la désintégration de l'Empire ottoman que ce traité, qui ne sera jamais dénoué par ce dernier, deviendra une restriction réelle à la souveraineté turque, et un biais qui permettra à la domination européenne de contrôler et de hâter la désintégration du système ottoman.

leur «stagnation» et leur système d'autosubsistance. L'analyse des sociétés agro-directoriales faite par Karl Wittfogel nous fournit des données à retenir :

« Les Turcs n'étaient pas non plus sans connaître des civilisations agraires évoluées de type hydraulique; en fait, ils vivaient sur la frange du monde hydraulique depuis l'aube de l'histoire mais peut-être en raison de leur origine pastorale, s'intéressaient-ils moins au développement de l'agriculture. qu'aux entreprises militaires, et ils préférèrent étendre la zone marginale non hydraulique plutôt que de renforcer la zone centrale hydraulique. Les Turcs ne rompirent pas avec la tradition agro directoriale en Egypte et en Syrie. mais ils ne firent aucune reconstruction importante en Irak. En général ils ne montrèrent guère de goût pour les travaux hydrauliques. En leur qualité de despotes orientaux organisateurs en matière de guerre, de paix et d'exploitation fiscale, ils remportèrent de grands succès, et dans quelques centres administratifs majeurs ils employèrent de nombreux fonctionnaires» [1].

En comparant la Turquie ottomane à Byzance et à la Russie, Karl Wittfogel conclut que le développement de la Turquie ottomane emprunte des traits à ces deux modèles. Il considère que l'Empire turc ressemblait à Byzance, dont il recouvrait, pour une large part le domaine, en ceci qu'à l'origine il comprenait aussi des zones classiques d'économie hydraulique, et en ce que l'extension de la propriété privée par la suite ne donna pas naissance, contrairement à ce qui se passa en Occident, à une société nouvelle ; elle ne parvint qu'à paralyser la société ancienne. Et il ressemblait à la Russie tsariste, étant aussi profondément qu'elle influencée par la société industrielle de l'Europe moderne. Il différait, selon Wittfogel, de Byzance en ceci que la perte de ses provinces hydrauliques coïncide pratiquement avec le déclin de sa prééminence politique, et il différait de la Russie en ceci que l'influence économique et culturelle grandissante de l'Occident industriel fut accompagnée, et en partie précédée d'une tentative réussie d'empiétement sur la souveraineté turque[2]. C'est ainsi que la connaissance de la structure propre à une société «ancienne» - agro-directonale selon Wittfogel -nous permet de

[1] 76 - Karl WITTFOGEL, *op. cit.*
[2] Karl WITTFOGEL, *op. cit.*

réfléchir sur l'articulation d'une telle formation sociale à dominance de rapports de production et sociaux non capitalistes, avec le mode de production capitaliste imposé par l'Occident.

«Ce fut sous l'influence européenne occidentale que la Turquie entreprit d'importantes réformes constitutionnelles. A cause du peu d'importance de la propriété privée, tant en terre qu'en capital, les réformes turques furent au début encore plus superficielles que les réformes accomplies dans l'empire tsariste, malgré l'instauration d'un parlement en Turquie dès 1876-77. Mais la faiblesse des forces internes indépendantes était, dans une certaine mesure, compensée par le déclin continu de l'appareil d'Etat traditionnel qui finalement s'effondra après les défaites subies au cours de la seconde guerre des Balkans et de la première guerre mondiale»[1].

En tenant compte des conditions historiques qui déterminent la naissance des rapports de production capitalistes, nous constatons que ces conditions consistent, dans les analyses faites par Marx à ce sujet, en deux facteurs essentiels :

1- Le travail libre et son échange contre l'argent, afin de reproduire et de valoriser l'argent en servant à ce dernier de valeur d'usage pour lui-même et non pour la jouissance.

2- La séparation du travail fibre des conditions objectives de sa réalisation, c'est-à-dire des moyens et de la matière du travail[2].

Or nous constatons également, dans le système ottoman dont nous avons essayé de tracer les grandes lignes, l'absence de ces conditions historiques mentionnées par Marx. En conséquence, le système ottoman non capitaliste était en rapport direct (commerce, guerre, instruction et autres selon les grands axes de l'Empire) avec le capitalisme naissant de l'Europe, et ceci dès la deuxième moitié du XVIIe siècle, et non au milieu du XIXe siècle comme il est de coutume d'admettre, selon certaines analyses. En effet, c'est à partir de cette époque qu'on assiste également au processus de constitution

[1] Karl WITTFOGEL, *op. cit.*
[2] Karl MARX, *Les fondements de la critique de l'économie politique.*

Dans la société ottomane, le principal moyen de production est donc la terre dont la propriété revient à l'Etat qui représente l'ensemble de la classe dirigeante, à savoir : le Sultan, l'appareil militaire administratif et l'appareil religieux des « Oulémas » savants religieux. I,es deux classes de base dans la société ottomane sont donc : la classe militaire religieuse ayant à sa tête le Sultan, et la classe constituée du reste du peuple - les «reaya» - en dehors des soldats.

Cette structure de classe se modifie plus tard, mais il n'y a pas de changement fondamental entre la classe dominante et les couches exploitées.

Ce schéma emprunté à Maurice Godelier[1], tout en signalant qu'il n'est nullement question ici d'appliquer le concept de mode de production asiatique à la société ottomane, montre que l'apparition de l'Etat et l'exploitation des communautés ne modifient pas la forme générale des rapports de propriété dans un mode de production asiatique. Celle-ci reste propriété communautaire, propriété de la communauté supérieure cette fois, tandis que l'individu reste possesseur du sol en tant que membre de sa communauté. Il y a donc passage à l'Etat et à une forme embryonnaire d'exploitation de classe sans développement de la propriété privée du sol.

Les dignitaires administratifs ou militaires étaient, comme on l'a déjà vu, coupés de leur milieu d'origine. Ils n'étaient que des « Kouls » esclaves redevables en tout au Sultan; ils jouaient le rôle d'équilibrer le conflit entre les différentes catégories sociales au sein de l'Etat et prenaient la place des hauts responsables destitués.

En tant que possesseur et producteur direct des terres cultivées, le «reaya» n'est pas séparé des conditions objectives de la production. Il se trouve dans une situation où le moyen et le but de la production sont unis dans sa personne, car il est en possession de la terre cultivée et du produit agricole fourni. Il est objectivement parmi ceux qui sont exploités dans le processus de reproduction sociale, mais parce qu'il a la possession des terres cultivées, il se trouve subjectivement avec un statut de paysan libre. Il n'avait

[1] Maurice GODELIER, «La notion de mode de production asiatique et les schémas marxistes d'évolution de la société», in *Le mode de production asiatique, CERM,*. éd. Sociales, 1969.

pas la perception de son exploitation. Séparation dans la relation de propriété, mais union dans la relation d'appropriation réelle. Ce dualisme dans le rapport de production dominant la formation sociale ottomane implique que l'exploitation de l'homme par l'homme se transforme en exploitation directe de la classe par la classe[1].

La forme de production en communauté rurale était de valeur d'usage et, à part l'emploi de la monnaie dans les villes, le caractère d'autosubsistance était prédominant. La validité généralisée de la production à caractère d'autosubsistance diminue au fur et à mesure que l'on se rapproche géographiquement de certaines villes. Il s'ensuit qu'il s'agit d'une économie agricole couplée d'une production marchande (la production de valeur d'échange), où la circulation de la monnaie est la forme dominante.

Dans la production de la société ottomane, les deux économies différenciées qui lui donnent un caractère d'économie double peuvent coexister : l'une monétaire, l'autre naturelle. Cette coexistence découle du fait que les terres appartenaient à l'Etat qui s'appropriait le surproduit. L'Etat est représenté par la classe exploitante constituée d'hommes d'Etat sélectionnés, exerçant les fonctions administratives, militaires et religieuses. Ces sujets demeuraient dans les villes où dominait l'appareil d'Etat dans la capitale de l'Empire, ou dans certains centres urbains importants.

Le surproduit prélevé sur une région donnée est orienté directement vers les nouveaux possesseurs ne résidant pas obligatoirement là où il est créé. Il s'ensuit que le surproduit créé dans une région déterminée ne peut se transformer en marchandise dans sa région d'origine, il est dirigé vers la capitale de]'Empire, vers les grands centres où l'appareil étatique est rétabli. D'où l'existence d'une économie double qui empêchait la création des conditions d'une accumulation du capital[2].

Cependant, ce droit de prélever la rente foncière n'était toujours pas justifié par les travaux publics au profit des périphéries qui reproduisaient

[1] Sencer DIVITÇIOGLU, op. cit. Voir également: Abdel-Aziz Al-DOURI, *Introduction à l'histoire économique arabe* (en arabe 1969).

[2] Sencer DIVITÇIOGLU, *op. cit.*

D'autre part, l'organisation militaire et administrative de la société ottomane favorise la répartition des terres à quelques individus privilégiés. Elle octroie ainsi aux éléments qui composent l'Etat le droit de gérer la terre. C'est ainsi que se reproduit, dans les rouages de l'Etat, le système économique de « Sipahi ». Le « reaya »cultive la terre qui ne lui appartient pas, avec ses propres instruments de travail, et loue à un prix presque égal à sa valeur réelle la terre du « Sipahi ». Le « reaya » peut transmettre la terre de père en fils, mais ne peut jamais en être le propriétaire ; il peut en être le possesseur, non en tant qu'individu, mais plutôt comme membre d'une communauté (tribu, famille). Il lui est interdit de vendre la terre, la donner, la laisser à ses héritiers, s'en servir comme il l'entend, et avoir le libre choix de ses cultures[1].

« Il se peut disait Marx, que la propriété soit concédée à l'individu au travers d'une commune déterminée par l'unité suprême, incarnée dans le despote, père des innombrables communautés. Au coeur du despotisme. oriental où, juridiquement, la propriété semble absente, on trouve en réalité comme fondement la propriété tribale ou collective, produite essentiellement par une combinaison de la manufacture et de l'agriculture au sein de la petite communauté qui subvient ainsi à la totalité de ses besoins. Une partie de son surtravail revient à la collectivité suprême qui, en fin de compte, a l'aspect d'une personne. Ce surtravail prend la forme, soit de tribu, soit de travaux collectifs conçus pour exalter l'unité incarnée en la personne du despote ou en l'être tribal imaginaire qu'est le Dieu »[2].

Le « *reaya* » qui cultive sa terre ne peut l'abandonner. Si, au cours de 3 années consécutives, la terre n'est pas cultivée, non seulement le loyer payé est sans valeur, mais le droit du paysan à cultiver sa terre lui est retiré. Le « reaya » a l'obligation de payer de nombreux impôts : il paie un impôt sur les revenus qu'il obtient de sa production, et un impôt fixe sans rapport avec son revenu. Il est dans l'obligation d'aller travailler sur les champs du «Sipahi».

---

[1] Jean CUISENIER, *Economie et parenté, leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe*, éd. Mouton, 1975.

[2] Karl MARX, *Les fondements de la critique de l'économie politique*.

Ceux qui ne peuvent pas remplir ces corvées sont punis arbitrairement par le «Sipahi». Le « reaya » est inscrit au registre du « Sipahi » avec sa famille[1].

Le « Sipahi» peut ramener de force un « *reaya* » en fuite. Toutefois, un délai de dix ans permet au fugitif de bénéficier d'une prescription; néanmoins, la terre n'ayant pas été cultivée durant son absence, il doit payer des dommages au « Sipahi ».

□ partir de l'existence du despote propriétaire à la tête d'un appareil d'état centralisé, Karl Wittfogel nous fournit des données de comparaison allant dans le même sens :

«Les sultans turcs établirent l'hégémonie de la terre d'état en abolissant officiellement la propriété privée pour l'ensemble de la terre. Il semble que, dès le début, aient existé des « propriétaires fonciers proprement dits», et des notables « a'yans » locaux acquirent le moulk peut-être grâce à des conversions de la terre administrative et autre. Mais jusqu'à la récente période de transition, la plus grande partie de la terre était sous le contrôle du gouvernement qui en assignait une partie comme terre administrative ou Waqf, et taxait le reste par l'intermédiaire de ses fermiers de l'impôt»[2].

Mais il affirme également que ce système traditionnel ne permettait pas le développement de la propriété privée, jusqu'au point où les propriétaires auraient pu se détacher de l'Etat pour constituer politiquement une classe indépendante et rivale.

«Les prorogations des fermiers de l'impôt et des possesseurs de terres attribuées posent des problèmes importants, mais tous se posent dans un contexte qui implique que le gouvernement a le contrôle de la terre. Etant donné que la terre ainsi réglementée représentait l'ensemble de la surface cultivée, nous pouvons dire que le Proche-Orient islamique jusqu'au XIXe siècle était caractérisé par un type semi-complexe de propriété et de société orientales»[3].

---

[1] Robert MANTRAN & Jean SAUVAGET, *Règlements fiscaux ottomans, Les provinces syriennes*, éd. Maisonneuve, 1951.

[2] Karl WITTFOGEL, *Le despotisme oriental*, éd. Minuit 1964.

[3] Karl WITTFOGEL, *op. cit.*

moins faite, dès le début semble-t-il, individuellement au chef du groupe social considéré»[1].

Ces éléments militent en faveur de ceux qui insistent sur la nécessité, dans l'étude des formes de propriété prévalant en Orient de ne pas identifier ces catégories et ces notions avec celles du système féodal européen. Débarrassé de la version abstraite et analogique de certains chercheurs, le système économique musulman englobe plusieurs genres de concessions faites par l'Etat central à des groupes sociaux

Qudama, qui combine à des traditions antérieures son expérience de cette période, distingue alors plusieurs espèces de concessions

a– «L'Iqtâ'» - concession usufruitière assujettie à la dîme comme toute propriété musulmane, et transmise héréditairement, et la « tu'ma » identique mais non héréditaire, récupérée par l'Etat à la mort du titulaire, ils sont constitués hors des terres «Kharai», et dépendent du « divan des diya' » divan des villages.

b- «L'Ighar » - territoire immunitaire, sur lequel ne doit pénétrer aucun agent du fisc, et qui verse au trésor une somme déterminée par abonnement fixe, et le «taswigh» , domaine exempté d'impôt pour un an renouvelable, à rapprocher de la «hatita» (remise) et de la «tariqa» (friche dispensée d'impôt pour réexploitation), lis sont constitués sur des terres de. «kharaj», et dépendent du «divan du Kharaj».

c- Les dons mobiliers versés par le trésor «beit al mâl», les pensions versées par le «divan al-nafaqât» divan des dépenses, les soldes militaires «rizq», versées par le «divan al-Jaysh »divan de l'armée[2].

Quoi qu'il en soit du système musulman qui garde ses traces à une époque récente, les particularités caractérisant le système musulman ottoman sont explicites. selon Kamuran Bekir Harputla, dans la répartition des terres

---

1 Claude CAHEN, *op. cit.* Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.* t. 7.

2 Claude CAHEN, *op. cit.* Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.* t. 7.

et l'organisation militaire. Les terres sont divisées selon les besoins de l'organisation militaire

1 - Les «Khas» - revenu annuel de 80.000 à 100.000 pièces d'or.

2 - Les «Zeamet» - terre dont le revenu annuel est de 20.000 et 80.000 pièces d'or.

3 - Les «Timar» - terre dont le revenu annuel s'élève jusqu'à 20.000 pièces d'or[1].

C'est l'ordre militaire qui détermine aux gens qui vivent sur ces grandes étendues, leur façon de s'organiser en fonction des conquêtes. C'est en quelque sorte une répartition du butin de guerre qui s'effectue à chaque conquête. On recense la population et les famines de la terre conquise, ainsi que l'étendue des terres que l'on distribue à ceux qui ont été les plus efficaces pendant la guerre. Cette récompense se fait en fonction de la hiérarchie de l'ordre militaire :

Les «Khas» vont au Sultan et aux Généraux; le Sultan dispose, comme on l'a déjà vu, du 1/5 du butin de la guerre.

Les «zeamet» aux chefs militaires moins importants.

Les «timar» aux cavaliers.

Le système du « Dirlik » ne donne que le droit de se servir de ces terres. En résumé, les particularités du système «Dirlik» sont les suivantes :

1 - La propriété de la terre du «Dirlik» revient à l'Etat

2 - Le «reaya» paie ses impôts en nature au propriétaire du «Dirlik».

3 - Le Sultan est libre de donner ou de reprendre la terre[2].

L'Etat est ainsi l'unique propriétaire des moyens de production (la terre) et assume, par conséquent, le rôle de classe dominante comprenant : le Sultan. l'appareil militaire administratif et l'appareil religieux au profit desquels le surproduit créé est accaparé et distribué.

---

1 Kamuran Bekir HARPUTLU, *op. cit.*

2 H.A.R. GIBB & Harold BOWEN, *Islamic Society and the West*, London, 1950.

système qui va être reproduit pendant une longue période, et qui va résister par la suite contre l'hégémonie du mode de production capitaliste.

On a déjà vu que dans l'Empire ottoman, l'armée, l'Etat et le clergé ne font qu'un, et jouent un rôle primordial dans le développement des forces productives. Ce qui fait qu'après l'analyse que nous avons faite de la superstructure, la répartition des terres constitue un point d'approche dont l'analyse est indispensable pour comprendre le dynamisme interne de l'Empire.

Le Sultan de la dynastie ottomane monopolisait tous les pouvoirs spirituels et militaires d'une société essentiellement militaire. Le pouvoir central s'étendait jusqu'aux régions périphériques par le biais d' une administration militaire basée sur la permanence des guerres. Tant que les conquêtes se poursuivaient, le trésor du pouvoir central est alimenté par :

1 - Les butins de guerre.
2 - Les impôts fixes ou professionnels perçus sur les terres des tributaires, les dîmes sur les terres des musulmans et la capitation imposée aux non musulmans.
3 - Les impôts perçus une fois par an, et les pots de vin pris dans les pays étrangers.
4 - Les revenus des douanes et des taxes extraordinaires.
5 - Les contributions locales et les tributs payés par certaines provinces)[1].

Sencer Divitçioglu considère que le régime agraire de la société ottomane possède une constante, la terre appartient à l'Etat. Mais les particularités de l'Empire Ottoman, à ce niveau, apparaissent également, à part l'absence de la propriété privée, dans le fait que les forces de production sont sous le contrôle du pouvoir central, la plus-value de la production est perçue en impôts, une part réglementée de la production va à l'Etat ; le Sultan, propriétaire souverain des terres, a également droit de prélever la rente foncière. Toute l'autorité économique se trouve donc concentrée entre

[1] Kamuran Bekir HARPUTLU, *La Turquie dans l' impasse*, éd. Anthropos, 1974.

ses mains. Etant l'unique propriétaire de la terre, il détient aussi les surproduits des terres cultivées[1]. Le propos de Marx à cet égard met en relief la raison déterminante de cette particularité « orientale ».

«... En ce qui concerne la religion, la question se ramène à une question générale, à laquelle il est donc facile de répondre : pourquoi l'histoire de l'Orient se présente-t-elle comme une histoire des religions? Bernier décèle très justement la forme fondamentale de tous les phénomènes de l'Orient; il parle de la Turquie, de la Perse, de l'Hindoustan, dans le fait qu'il n'existait pas de propriété foncière privée. Et c'est là la véritable clef même du ciel oriental »[2].

Cette particularité de la forme de propriété en Orient et dans le monde musulman a suscité un débat plus ou moins ambigu, se servant de comparaisons historiques entre une institution de l'organisation politique et sociale du monde musulman « l'Iqtâ' » et le fief dans l'Europe féodale ; Claude Cahen considère que ce qui a été écrit jusqu'ici au sujet de «l'Iqtâ'» reste sommaire et, surtout, tient insuffisamment compte des différences de temps et de lieu[3]. mais surtout des différences de modes de production pourrons-nous dire. D'ailleurs, il nous fournit, dans le même article, des éléments qui jettent un peu de lumière sur ce système oriental mystérieux.

«Quelque soit le mode de propriété, toute terre peut être retirée à son ancien détenteur s'il ne la met pas en valeur. Mais il va de soi que, dans les premiers temps, avec le manque de traditions agricoles de l'Arabe et sa constante absence pour la guerre, mise en valeur ne signifie pas, en général, travail personnel. Les terres étaient louées à des paysans sous des formes variées, permettant au propriétaire, une fois sa dîme payée, de conserver un notable bénéfice. Fréquemment, la concession d'un qati'a avait été liée à la structure tribale nomade du peuple conquérant. Plutôt que de subsides en argent, l'Arabe avait besoin de terres où faire paître ses troupeaux, l'utilisation de la terre étant alors collective. Mais la concession n'en était pas

[1] Sencer DIVITÇIOGLU.
[2] Karl MARX.
[3] Claude CAHEN, « L' évolution de l' Iqtâ' du IXe au XI IIe siècle », in *Annales* 1953.

le défenseur de l'Islam contre les hérésies, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'empire. Aussi, dans l'exaltation des combats permanents, s'entretenait l'union sacrée de cet immense empire devant l'illusion d'un danger commun. La puissance du sultan, grâce à l'esprit de clan, était grande comme l'a d'ailleurs constaté Machiavel, mais elle est ambiguë. Elle a pris racine dans la tribu des Osmanlis pour en saper l'égalitarisme qui faisait sa cohésion, et ériger l'exclusion de ses membres du pouvoir en loi, prenant la forme d'une pratique institutionnelle : les janissaires.

Si en Europe, comme disait Marc Bloch, « deux facteurs semblent avoir été indispensables à tout régime féodal achevé : le quasi-monopole professionnel du vassal chevalier, et l'effacement plus ou moins volontaire devant l'attache vassal des autres moyens d'action de l'autorité publique»[1]. Dans l'empire ottoman, le système était différent. Une fois l'empire constitué par la dynastie ottomane conquérante, l'esprit de clan qui était alors à son apogée au XVIe siècle, ne tarda pas à se désintégrer puis à disparaître, ce qui provoqua la désintégration inéluctable de l'Etat dont il avait constitué la véritable puissance.

L'apparition de l'Etat, grâce à la victoire de la dynastie ottomane conquérante, implique dans ses nouvelles institutions militaires et administratives la dislocation de sa structure tribale. Moteur du devenir de l'Etat, l'esprit de clan est ruiné par la réalisation de l'Etat. La décomposition des structures tribales dans l'empire ottoman est, dans une certaine mesure, le commencement du passage d'un mode de production pré-capitaliste à un mode de production plus évolué et plus adéquat au niveau du développement des forces productives. Mais ce passage se trouve bloqué par le fait que la désintégration des structures tribales provoque l'affaiblissement de la tribu dirigeante, affaiblissement devenu assez grave d'ailleurs, par le fait qu'il n'existait pas dans le pays d'autres forces guerrières, et la classe dirigeante dominait des populations presque désarmées, et sa force militaire s'est trouvée désintégrée.

---

[1] Marc BLOCH, *La société féodale, la formation des liens de dépendance.*

Le système ottoman reproduisait donc sa crise interne, c'était le signe qu'il lui manquait les forces internes susceptibles de le remplacer par un autre mode de production plus avancé. Mouhammad Ali essayera de s'emparer du pouvoir central pour réunifier l'empire contre la domination étrangère. On verra par la suite, selon l'ordre économique, pourquoi cet «équilibre catastrophique» - selon la terminologie de Gramsci - ne pouvait pas, par son propre développement interne, accoucher d'un mode de production capitaliste comme c'était le cas en Europe féodale.

L'ordre économique

L'analyse de toutes ces composantes de la superstructure ottomane est dune importance indéniable pour notre propos. Cet édifice idéologique, militaire et politique remonte à une époque où les structures internes de la société Ottomane « orientale » présentaient un dynamisme et un mouvement propres, entre le centre et les périphéries, mouvement qu'on ne saurait expliquer par la négation, à partir de l'impact du mode de production capitaliste occidental qui ne viendrait s'imposer, d'après certaines analyses se réclamant du marxisme, qu'au milieu du XIXe siècle. D'autant plus que tout cet édifice originel reposait sur une particularité non moins paradoxale du système économique sur place à l'époque ancienne.

En commentant, dans le Capital, la reproduction du système ottoman à une époque plus récente, Marx met en relief cette spécificité, tout en essayant d'en dégager les fondements matériels

«En Asie, disait-il, la rente foncière constitue l'élément principal des impôts et se paye en nature. Cette forme de rente, qui repose là sur des rapports de production stationnaires, entretient par contrecoup l'ancien mode de production. C'est un des secrets de la conservation de l'empire turc» [1].

Mais Marx ne précise pas le sens qu'il donne au terme «ancien mode de production». Essayons de tracer, dans ses grandes lignes, le fonctionnement et la logique du système économique de l'empire ottoman,

---

[1] Karl MARX, *Le Capital.*

ayant acquis pratiquement une spécificité administrative qui sera consacrée avec le temps en se rapprochant de plus en plus du statut d'Etats vassaux[1].

Pour récapituler, en évitant de se perdre dans les rouages de la machine administrative, aux niveaux central et régional, on est déjà en mesure d'essayer une approche des lois qui régissent l'instance politique et le dynamisme du pouvoir.

L'esprit de clan «açabiyya» ottoman avait pour première condition l'existence, à la naissance de l'empire, de structures tribales; puis, c'est principalement dans les activités guerrières que cet esprit de clan traduisit la cohésion du groupe tribal ottoman. Cet esprit de clan n'était pas égalitaire, il impliquait une forte hiérarchisation qui s'est développée par la suite par une architecture administrative perfectionnée, et il avait pour autre condition Faction dirigeante d'un chef unique spirituel et temporel, le Sultan appuyé au départ par sa famine.

L'esprit de clan ottoman ne constituait pas avant Murad 1er un état, mais une force politique susceptible d'accoucher d'un état ; s'il est vrai que l'Islam ne serait pas parvenu à triompher de Byzance sans le soutien d'un fort esprit de clan ottoman, il est tout aussi vrai que ce dernier ne pouvait l'emporter durablement qu'à condition que sa force soit augmentée par une « Da'wa » idéologie politico-religieuse, en l'occurrence, l'Islam. Pour exister et se développer, l'esprit de clan ottoman s'est basé au départ sur le fait qu'au sein de la tribu s'est implantée la puissance tacite de la famille ottomane.

«Le chef, disait Ibn Khaldoun, doit avoir un fort parti qui le soutienne. Le droit de commander ne réside pas dans chacune des branches de la tribu, mais il n'appartient qu'à une seule famille qui doit surpasser les autres en

---

[1] Henri LAMMENS, *op. cit.*, P. 60. Voir également : Layla Al-SABBAGH, *La société arabe syrienne au début de l'époque ottomane* (en arabe, 1973). Abdel-Aziz M. AWAD, *L'administration ottomane au Wilayat de la Syrie 1864-1914* (en arabe 1969). Soleiman Al-BOUSTANY, *L'Etat ottoman avant et après la Constitution* (en arabe 1908). Le Sultan ABDEL-HAMID, *Mémoires 18911908* (en arabe 1977). D. M. Al-DASSOUKI, *L'Etat ottoman et la Question d' Orient* (en arabe 1976). M. farid BEY, *Histoire de l'Etat ottoman.* (en arabe 1977).

force et en esprit de clan. Il faut qu'un des membres ait le pouvoir d'imposer sa volonté aux autres»[1].

C'est cette tribu ottomane qui n'est plus égalitaire, et ayant un fort esprit de clan qui a porté son chef à la tête d'un Etat.

La solidarité basée sur les liens du sang n'était donc pas l'esprit de clan ottoman, mais une condition pour que cet esprit de clan puisse se développer. Le Sultan de la dynastie ottomane établit son autorité sur sa tribu, pour une part en tirant des profits du commerce, mais ce sont surtout les guerres qui lui permettaient de s'octroyer les pièces majeures du butin, et d'acquérir une autorité de moins en moins contestée sur ses contribuables. Maintenu en théorie, l'égalitarisme prévalant au temps des ancêtres disparaît au fur et à mesure que les richesses sont de moins en moins mises en commun, pour se limiter par la suite aux seuls appareils d'Etat militaire, administratif et religieux. La démocratie militaire de départ a vu se renforcer le pouvoir de l'aristocratie tribale, à mesure que l'Etat s'est élargi pour atteindre les dimensions d'un empire comprenant une multitude de nationalités et de tribus hétérogènes.

Cette fortune de guerre et de commerce attira autour du sultan les membres de sa famille, mais aussi une masse de clients et de vassaux ; on a déjà vu cette formidable institution militaire des janissaires qui recrutait ses membres chez les ennemis chrétiens du sultan, comme si la condition primordiale pour le développement de l'esprit de clan ottomano-musulman consistait à anéantir son contraire, l'esprit de clan de l'ennemi. Ainsi, les liens de sang ont fait place à des rapports de vassalité, ce qui n'empêchait pas le sultan de s'en servir idéologiquement dans le cadre de l'Islam, d'autant plus qu'il spéculait sur le principe de leur maintien symbolique, afin qu'il puisse y faire appel à chaque opération militaire, en évoquant la guerre sainte « Al Djihad » .

Pour maintenir cette cohésion, doublée cette fois d'une solidarité islamique plus globale, «Da'wa» selon Ibn Khaldoun, la tribu ou plutôt l'empire est continuellement opposé à d'autres groupes. Le Sultan est devenu

---

[1] IBN KHALDOUN, *Al-Mouqaddima.*

la tête desquels sont placés des gouverneurs nommés par le Sultan. Les Etats vassaux se distinguent en territoires administrés par des princes héréditaires sous la direction de la «Sublime Porte», et en pays tributaires, qui ont leurs chefs héréditaires et s'administrent librement.

Les «Eyalets» ont à leur tête un gouverneur général, appelé ordinairement pacha, et qui porte le titre de «Wali». Celui-ci a auprès de lui un conseil composé de : un président, deux secrétaires, le «mufti»[1], le receveur général des contributions, le métropolitain chrétien ou le grand rabbin de la province, et enfin, les délégués des villes chrétiennes ou musulmanes.

Eyalets et provinces se divisent à leur tour en «sandjaks» ou «livahs», administrés par des gouverneurs «Moutaçarrifs», puis les «Sandjaks» sont subdivisés en «Qayem Maqaniliks» que des lieutenants gouverneurs «Qayem Maqams» administrent, aidés d'un conseil composé généralement de six membres. Les «Qayem Maqamliks» comprennent plusieurs «Taza», cantons qui obéissent à un « Mudir », directeur et à un conseil administratif de quatre membres. Enfin, les «Taza» se composent de «Nahiés», communes dont la direction est confiée à des «Moukhtars» qui sont choisis par les notables[2].

Pour la Syrie, par exemple, à la suite de la victoire remportée à Mardj Dabek sur le Sultan Mamelouk en 1516, le Sultan Salim Ier s'est occupé à récompenser ceux qui ont su deviner à temps de quel côté se déclarerait la victoire, il a rendu à Ghazali son ancien « niaba » (selon l'administration Mamelouk) de Damas, et renvoya l'allié de ce dernier, le Ma'nide Fakhr-Edin I, au Liban avec un accroissement d'autorité et de prestige au détriment des

---

[1] Tandis que le Cheikh Al-Islam (Grand Mufti) est placé à côté du Sultan et des hauts dignitaires de l'empire pour veiller à ce que les lois fondamentales soient toujours bien interprétées, de même dans tous les conseils spéciaux du gouvernement, ainsi que dans tous les conseils des provinces, des arrondissements et des villes, il existe un mufti chargé de remplir un rôle similaire. Tous les magistrats et tous les fonctionnaires des chancelleries portent le titre «Effendi», les fils des pachas et les officiers supérieurs reçoivent celui de «Bey» ; enfin, tous les officiers de la 2e classe et au dessous, ainsi que ceux de l'administration au dessous de la 2e classe sont désignés par le titre de «Agha ».

[2] Colonel LAMOUCHE, *op. cit.*, p. 178. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t.6.

Buhtorides, ses rivaux locaux qui s'étaient rangés dans le camp des Mamelouks[1].

Sur le plan administratif, les anciennes circonscriptions territoriales, les six «niabas» des Mamelouks, furent au début conservées : Damas, Alep, Tripoli, Hama, Safad et Karak. Mais, après la révolte de Ghazali, le Sultan Soleiman I s'employa à établir en Syrie un nouvel ordre administratif selon les critères suivants :

1 - Remplacer les gouverneurs qui ont servi sous les Mamelouks par des nouveaux gouverneurs ottomans, les Ma'nides, entre autres, furent épargnés.

2 - Conserver la structure administrative traditionnelle qui était adaptée aux données tribales et familiales sur place.

La Syrie fut ainsi divisée en trois unités administratives «Eyalets» ou « Pachalik»: Damas, Alep et Tripoli, gouvernés par des «beylerbeys». Ces trois grandes circonscriptions formeront longtemps les principales divisions administratives de la Syrie ottomane. La première, ou Damas, comprenait dix «sandjaks» ou «livahs», les plus considérables étaient : Jérusalem, Gaza, Naplouse, Tadmor, Beyrouth, Sayda. Alep, avec ses neuf sandjaks, englobait toute la Syrie septentrionale, à l'exclusion de Ain Tab, relevant de l'Eyalet de Ma'reh. L'Eyalet de Tripoli comptait cinq «sandjaks»: Tripoli, Hama, Homs, Salamia, Djabala[2].

En 1660, sous le règne de Mouhammad IV (1648-1687), un nouvel «Eyalet», celui de Saïda, fut créé pour surveiller la montagne du Liban à la suite de la révolte du Ma'nide Fakhr Edin II.

Etant donné son importance religieuse, Jérusalem fut attaché directement à la capitale en tant que «moutaçarrifya», ainsi que d'autres régions

---

[1] Henri LAMMENS, *La Syrie, Précis historique*, éd. Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1921. t. 2, p. 57.

[2] Henri S.J. LAMMENS, *op. cit.*, p. 160. Voir également: Sateh Al-HOUSSARI, *Les pays arabes et l'État ottoman* (en arabe, 1957).

souverain. □ cause des liens existants entre eux et précédemment exposés - ce sont ses créatures et obligés - ils sont plus difficiles à corrompre, et même si l'on y parvenait, on n'en tirerait pas grand profit, puisqu'ils ne peuvent entraîner le peuple derrière eux pour les raisons déjà dites» [1].

En effet, on a déjà vu cet édifice original constitué par l'ordre religieux et l'ordre militaire, et selon quel principe fonctionne l'institution de l'armée (janissaires), pour défendre la classe au pouvoir et lui être totalement attaché. Si l'essentiel de la spécificité politique ottomane a été décrit par Machiavel, il nous reste à préciser l'articulation du pouvoir entre ces différents appareils en rapport avec l'appareil administratif central et régional.

Le pouvoir central de l'empire ottoman est absolu ; il est limité par le Coran et par ses interprètes. Le vrai titre du sultan est «Padichah des Ottomans»; il est le chef spirituel et temporel de l'empire. D'après l'ordre de succession établi pour l'empire, le trône revient à l'aîné des princes du sang, de sorte que le fils ne succède à son père que s'il n'a pas un oncle ou un cousin qui soit plus âgé que lui[2].

Tous les sujets, jusqu'aux plus hauts dignitaires, étaient réputés les esclaves du sultan, et le terme «koul» esclave était même employé d'une façon officielle, aussi bien par le sultan pour désigner ses fonctionnaires, que par ces derniers pour se désigner eux-mêmes[3].

La position des membres de la classe politique dominante, à commencer par les «Grands Vizirs», était très précaire. Les services les plus éminents n'étaient pas toujours une garantie contre la disgrâce. Au contraire, ils accéléraient parfois la chute d'un ministre dont le souverain, jaloux de son pouvoir absolu, craignait la popularité. Plus un fonctionnaire se trouvait, par sa fonction, près du Sultan, plus il était exposé aux effets de sa colère ou de son caprice. La description de Machiavel est pertinemment adéquate, d'autant plus que ces hauts fonctionnaires étaient dépourvus de toute assise

---

[1] MACHIAVEL, *op. cit.*, p. 21.
[2] Colonel LAMOUCHE, *op. cit.*, p. 166. Voir aussi : Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t.5.
[3] Colonel LAMOUCHE, *op. cit.*, p. 166. Voir également, Jean-Paul ROUX, *L'Islam en Asie*, éd. Payot, 1958.

sociale ou politique en dehors du Sultan: on a déjà vu comment ils sont produits par la machine des Janissaires[1].

Immédiatement en dessous du Sultan, chef suprême de l'empire, deux ministres d'Etat sont placés à la tête de toutes les affaires. C'est d'abord le «Grand Vizir» Premier Ministre qui est chargé de toute l'administration civile et qui, sous le nom de « sérasquar», commande à toutes les forces militaires. Puis vient le «Cheikh Al Islam» ou «Grand Mufti», qui est chef des «'oulémas» et auquel sont confiées, comme on l'a déjà vu, l'administration civile et religieuse, ainsi que l'interprétation de la loi[2].

Le Grand Vizir était assisté d'un certain nombre de Vizirs révocables à tout moment, des deux juges de l'armée « Kadi-Askar » , du chancelier « Nichandji » , du responsable des finances « Defterdar » , du Grand Amiral « Kapoudan Pacha » et de « l'Aaha » des Janissaires. Quelques ministres sans portefeuille et les conseillers des principaux ministres forment, avec les ministres proprement dit, le Conseil d'Etat ou ministère d'Etat. Quand le «Grand Vizir», le «Cheikh Al Islam» et le Conseil d'Etat se réunissent pour délibérer, ils forment ce qu'on appelle le «Divan». Cependant, le divan proprement dit comprend tous les emplois supérieurs et inférieurs désignés sous le nom d'emplois de «Kalamié» , emplois de la plume. Il se compose de cinq catégories de fonctionnaires, dont la plus élevée correspond au grade de «Férik», chef de division. Outre le « divan», il existe divers autres conseils tels que ceux de l'instruction publique, de la guerre, de l'artillerie, de l'amirauté, des travaux publics, de la police, des travaux militaires et la cour des comptes[3].

L'administration des différentes parties de l'Empire

L'Empire ottoman se composait de possessions immédiates et d'Etats vassaux. Les possessions immédiates se divisent en « Eyalets », provinces à

---

[1] Colonel LAMOUCHE, *op. cit.*, p. 167. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t.5.
[2] Colonel LAMOUCHE, *op. cit.*, p.174. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t.5.
[3] Colonel LAMOUCHE, *op. cit.* pp. 175-176. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.* t. 6.

rigoureusement exercé. D'une troupe de guerriers entraînés, sélectionnés et observant une discipline quasi religieuse, le corps devint un amas de gens de toutes les professions qui souvent se faisaient remplacer dans les rangs pour ne pas faire le service actif, gardant le titre de Janissaire à cause des avantages qu'il pouvait encore conférer[1].

Sous Soleiman, les vétérans obtinrent l'autorisation de se marier. Sous ses successeurs, cette faveur devint un droit pour tous les Janissaires. Les mariés ne voulaient plus habiter les casernes. Le contrôle des registres devint de plus en plus défectueux. Les officiers se faisaient payer la solde des Janissaires morts depuis longtemps qu'on avait omis de rayer des rôles, les billets donnant droit à la solde furent mis en circulation comme des billets de banque[2].

Les jeunes Chrétiens, les «Adjemis-Oghlans» n'avaient appris qu'un seul métier: celui de soldat, et ne savaient que faire la guerre. Avec l'entrée ces Turcs dans le corps, tout cela devait changer. Le corps des Janissaires devient une sorte d'organisation corporative pouvant, comme «force politique», contrecarrer la volonté du Sultan[3].

Cette nouvelle organisation s'opposait à toute réforme de l'armée, comme c'était le cas sous Salim III où les Janissaires anéantirent, en 1806. la nouvelle armée « Nizami Djédid » formée à l'européenne, pour être liquidés à leur tour vingt ans plus tard par le Sultan Mahmud II[4].

L'ordre politique et administratif

Dans un chapitre de son livre «Le Prince» s'intitulant: «Pourquoi le royaume de Darius occupé par Alexandre ne se révolta point contre ses successeurs après sa mort?», Machiavel distinguait deux types de régimes politiques qui existaient à son époque :

---

1 Naham WEISSMANN, *op. cit.*, p. 82. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t.4.
2 Naham WEISSMANN, *op. cit.*, p. 83. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t.4.
3 Naham WEISSMANN, *op. cit.*, p. 96. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE - *op. cit.*, t 4.
4 Naham WEISSMANN, *op. cit.*, p. 97. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE - *op. cit.*, t.4.

« Les principautés connues dans l'histoire se trouvent gouvernées de deux manières diverses: soit par un prince, avec l'aide de quelques serviteurs que par grâce particulière il nomme ministres, soit par un prince et ses barons qui détiennent ce titre, non par faveur du prince, mais par ancienneté de sang. Ces barons ont des domaines et des sujets propres qui les reconnaissent pour seigneurs, et leur portent une affection naturelle[1].

À partir de cette distinction, Machiavel essaie d'aller plus loin dans sa comparaison, en soulignant les caractéristiques de chacun des deux modèles d'Etat illustrés à savoir: le royaume de France et l'Empire ottoman:

«Les exemples de ces deux sortes de gouvernements sont, à notre époque, le Grand Turc et le Roi de France. Toute la monarchie du Grand Turc est gouvernée par un seul maître ; les autres sont ses serviteurs. Divisant son royaume en « Sandjaks » , il y envoie divers administrateurs, les mute, les change selon son bon plaisir. Le roi de France, au contraire, vit parmi une multitude de grands seigneurs de race très ancienne, reconnus et aimés de leurs propres sujets. Chacun a ses privilèges héréditaires auxquels le roi ne peut toucher sans péril»[2].

Machiavel constate que les deux systèmes de pouvoir, oriental et occidental, englobent deux genres de cohésions internes et d'articulation entre le tout et les parties:

«Qui donc considérera ces deux façons de gouverner verra la difficulté de conquérir le domaine du Grand Turc; mais, une fois conquis, la grande facilité de s'y maintenir. Inversement, vous trouverez à certains égards plus de facilité à occuper le domaine du roi de France, mais une difficulté plus grande à en rester le maître»[3].

Alors que dans l'Empire ottoman :

«Tu ne peux y être appelé par les princes de ce royaume ni, pour faciliter ton entreprise, espérer en la révolte de ceux qui entourent le

---

1 MACHIAVEL, *Le Prince*, Librairie générale française, 1972, p. 19.
2 MACHIAVEL, *op. cit.*, p. 20. Voir également: Gilles ROY, *Abdul-Hamid, le sultan rouge*, éd. Payot, 1936.
3 MACHIAVEL, *op. cit.*, p. 20.

racheter par leurs parents. Certains chrétiens essayaient de détourner par tous les moyens le sort qui menaçait leurs enfants. Les non mariés seuls pouvant être pris, on mariait les garçons en bas âge. La règle était de ne prendre que des enfants chrétiens, on les convertissait parfois à l'Islam pour les soustraire à cette levée, mais beaucoup se soumettaient sans résistance à l'enlèvement. La facilité qu'avaient les jeunes recrues d'accéder, après avoir passé par des écoles spéciales, aux plus hautes fonctions aussi bien militaires qu'administratives et politiques explique cette docilité, et les Osmanlis essayaient même souvent de substituer leurs enfants à ceux des Chrétiens, pour les faire profiter des avantages et des privilèges qu'avaient les Janissaires[1].

Le corps des Janissaires était intimement lié à l'ordre des derviches «Bektashis». Des représentants officiels de l'ordre résidaient dans les casernes des Janissaires. Leur importance politique reposait d'ailleurs sur une étroite union avec les soldats janissaires. Ils étaient les aumôniers du corps, et l'accompagnaient dans les batailles, chantant des hymnes à sa gloire. Ils ont pris part aussi à de nombreuses révoltes. Le Chef des Bektash était en même temps chef d'un régiment de soldats[2].

La plupart des enfants des prisonniers de guerre et ceux qui venaient d'une cueillette «devchirmé » étaient envoyés à la capitale. On confiait le reste à la garde de hauts dignitaires de la Cour et de gouverneurs des provinces. Les autres, les «Adjemis-Oghlans», garçons sans expérience ou «novices», on les préparait physiquement et idéologiquement à leur profession future après un stage de plusieurs années : ils avaient des demeures spéciales dans les jardins du palais du sultan. Une partie des «adjemi-oghlatls» était affectée au service personnel du sultan. Les plus doués d'entre eux passaient par une sorte d'école de quatre classes, l'enseignement que leur donnaient les «khodjas» les rendaient aptes à accéder aux hautes fonctions auxquelles on les avait prédestinés. C'est surtout parmi ces «Iteh-oghlans», garçons de l'intérieur, que furent choisis les « vizirs » ministres, et les «aghas» chefs militaires. De 1453 à 1623, parmi les 49

---

1 Naharn WEISSMAN, *op. cit.*, p.13. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.* , t. 3.

2 Naham WEISSMANN, *op. cit.*, p.15. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t.3.

«Grands Vizirs» qui se succédèrent pendant cette période, il n'y en eut que 5 d'origine turque. Le reste a été choisi par le sultan parmi les garçons de l'intérieur, du corps des Janissaires. C'est dire l'importance de ce corps dans le fonctionnement du pouvoir[1].

La solde était payée par trimestre. Les Janissaires avaient le privilège de recevoir la solde dans le divan impérial. Depuis Soleiman, les sultans portant l'uniforme de l'Agha se rendaient le lendemain de la paie au divan et recevaient à leur tour la solde d'un simple Janissaire, témoignant ainsi du lien étroit qui les unissait au corps[2].

Le chef suprême du corps des Janissaires était généralissime de toute l'infanterie, ministre de la guerre et un des plus hauts dignitaires de la cour. □ la suite de la sédition qui l'empêcha de terminer l'expédition contre la Perse, le sultan Salim Ier fit exécuter le «Segman Bachi » jusqu'alors commandant en chef de « l'odjak », et nomma de son propre chef le premier Agha. Les sultans dès lors suivirent cet exemple, en prenant le plus souvent un ancien « Iteh-Oghlan » . □ la fin du XVIe siècle, les Janissaires forcèrent le Sultan à leur accorder de nouveau le droit de choisir leur chef eux-mêmes. C'est ainsi que le choix de « l'Agha » devint un sujet de querelles entre le sultan et ses soldats[3].

«L'Agha» avait droit de vie et de mort sur ses hommes. Il avait également droit à la succession d'un Janissaire mort. «L'Agha» avait la garde des princes du sang et veillait à leur sécurité, il avait aussi le droit de «vérifier» la mort du Sultan[4].

En 1582, le Sultan Murad III donna la permission à quelques Osmanlis d'entrer dans « l'odjak » . Depuis commença la transformation lente, mais progressive du corps. Corps d'armée d'étrangers, il devint par la suite une armée turque toujours plus nombreuse; plus tard, presque tout le monde pouvait devenir Janissaire, le contrôle étant de moins en moins

---

1 Naham WEISSMANN, *op. cit.*, p.23. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t.3.

2 Naham WEISSMANN, *op. cit.*, p.33. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t.3

3 Naham WEISSMANN, *op. cit.*, p. 37. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.* t.3.

4 Naham WEISSMANN, *op. cit.*, p.38. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t.4.

qui les avait choisis. Cette fidélité est due à la position qu'ils avaient dans l'empire et qui les forçait à ne voir leur salut que dans l'existence de la famille impériale. Ils n'ont, pendant toute leur existence, jamais fléchi dans cette fidélité envers la dynastie d'Othman, et l'ont gardée intacte pendant cinq siècles. Ils n'ont jamais voulu détrôner les sultans ottomans, aucune de leurs révoltes n'avait ce but, et elles ne visaient généralement que quelque chef ou ministre auquel ils s'opposaient. Et même si une révolte éclatait contre un souverain, elle n'était dirigée que contre sa personne, et non contre sa dynastie[1].

Le commencement du déclin des Janissaires coïncide avec l'époque où l'on admit des soldats d'origine turque dans le corps et quand, le recrutement ne s'effectuant plus suivant l'idée des créateurs, le corps cessa d'être une troupe étrangère, Le corps n'était donc plus au début du XIXe siècle une troupe qui, étrangère au peuple turc, devait tout à la dynastie des Ottomans. Lié au peuple et soutenu par lui, il devient de plus en plus dangereux pour les sultans, et ce n'est que par un coup de force hardi, que le dernier sultan de « l'ère des Janissaires » a réussi à s'en débarrasser. Quelle est donc l'origine historique de cette institution si particulière[2] ?

Orkhan décida de former un corps de fantassins soumis directement au souverain, «yaya pyadé» . C'étaient des jeunes Ottomans armés par les soins du régent, et recevant une solde chaque fois qu'ils étaient en campagne. L'essai n'eut pas le succès attendu. Il aboutit même à la dissolution de la troupe qui se rendit insupportable par sa turbulence.

Le ministre « vizir » 'Ala Al-Din, frère d'Orkhan, et le Pacha Khalil Cendereli auraient été alors les inspirateurs de la formation d'un nouveau corps composé de soldats étrangers d'origine chrétienne, pris parmi les prisonniers de guerre. Ces soldats allaient remplir le rôle auquel les «yayas» avaient été destinés auparavant. Convertis à l'Islam, mais n'ayant pourtant aucun lien avec le peuple ottoman, ils devaient être aussi un rempart pour la personne du souverain contre des révoltes individuelles de l'armée. Le droit

1 Naham WEISSMANN, *op. cit.*, p.4. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t. 3.
2 Naham WEISSMANN, *op. cit.*, p.9. Voir également: Georges YOUNG, *Constantinople, des origines à nos jours*, éd. Pavot, 1948.

du souverain au cinquième du butin de guerre fournit des esclaves en bon nombre[1].

Plus tard les guerres nombreuses demandèrent toujours de nouveaux soldats, et le nombre de prisonniers n'étant plus suffisant, le juriste Kara Roustem aurait eu l'idée d'effectuer le recrutement, non seulement parmi les captifs adultes, mais aussi parmi les enfants. On aurait ainsi des soldats plus sûrs qui, sans faille, sans lien de parenté, ni entre eux, ni avec le peuple ottoman (le célibat étant de rigueur), appartiendraient entièrement au sultan dont ils tiendraient tout. Il fut donc décidé de faire des levées périodiques parmi la population chrétienne des pays soumis à la domination ottomane, cette conception du recrutement et la création d'un corps semblable constituent un fait unique dans l'histoire. C'était une troupe sortie du sang même des peuples qu'elle allait combattre et soumettre ; on faisait combattre les jeunes gens contre leurs propres frères et parents qu'ils ne connaissaient plus, qu'on leur avait fait oublier. Cette institution serait due, historiquement; à Mourad ler, premier chef ottoman à adopter le titre de Sultan. et la date de l'organisation du corps est fixée à l'année 1362. Le nouveau corps de fantassins fut appelé la nouvelle troupe «yeni-tcheri»[2].

Sous Salim ler, ce mode de recrutement ou «Devchirmé» cueillette, «la Levée » périodique était devenue une coutume acquise. Les levées périodiques se faisaient généralement par contingents de 1000 enfants tous les 5 ou 7 ans au début, et annuellement par la suite. Le «devchirmé» s'effectuait surtout en Turquie d'Europe[3].

Dès qu'un rescrit impérial « Firman » ordonnait la levée, les officiers des janissaires désignés à cet effet, se rendaient avec un certain nombre de «rabatteurs» dans le district qui leur avait été assigné. Le chef de la commune rassemblait. sur l'ordre de l'officier, tous les pères de famille chrétiens avec leur fils. De l'âge de 5 à 20 ans, les plus beaux et les plus forts de ces garçons étaient engagés de force. Les officiers enlevaient souvent plus d'enfants qu'il ne leur avait été ordonné de prendre par le « firman », et se les faisaient

1 Naham WEISSMANN, *op. cit.*, p. 10. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t. 3.
2 Naham WEISSMANN, *op. cit.*, p. 11. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t. 3.
3 Naham WEISSMANN, *op. cit.*, p.12. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t.3.

Au premier rang de la hiérarchie judiciaire proprement dite, se trouvaient les deux « kadi askar » de Roumélie et d'Anatolie, juges d'appel des tribunaux de droit coranique. Cet emploi, créé par Murad ler, était d'abord unique, et correspondait réellement au titre de juge de l'armée «kadi askar». Ce fut Mouhammad II qui, après la conquête de Constantinople, divisa cette magistrature en deux, pour l'Europe et pour l'Asie[1].

Au-dessous des « kadis askar » sont les « mollahs », juges des villes les plus importantes, les principaux d'entre ces magistrats sont : le «kadi» d'Istanbul, les «mollahs » de la Mecque et de la Médina, ceux d'Andrinople, de Brousse, du Caire et de Damas, appelés les magistrats des Quatre Villes.

Tous ces magistrats sont à la nomination du Cheikh Al Islam. □ l'origine, ils étaient nommés à vie, mais dans la suite leurs fonctions devinrent seulement annuelles.

Au dernier rang viennent les «kadis», juges ordinaires, «hâkem» préposé à un «casa» (arrondissement), et les «nâébs», leurs suppléants. Ils sont nommés par les «kadis askar», et leurs fonctions ne durent que dix-huit mois.

Leur jurisprudence est basée exclusivement sur la loi religieuse «Charia» dont les éléments sont le Coran, les traditions, les commentaires des quatre principaux imams (principalement de l'Imam Abou Hanifa) et les Hadith. Les sentences judiciaires sont fondées sur une «fatwa» consultation du mufti, d'où le caractère religieux de la justice ottomane. Les villes de quelque importance possèdent un « mufti » , nommé à vie par le Cheikh Al Islam et dont la fonction consiste exclusivement à délivrer des «fatwas»[2].

L'Islam n'a pas à proprement parler de clergé, les ministres du culte n'ont qu'une fonction d'enseignement, ou parfois un service matériel, et sont confondus avec ceux de la justice dans le corps des «'Oulémas ». Pour

---

1 Colonel LAMOUCHE, *op. cit.*, p. 187. Voir aussi : Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t. 3.

2 Colonel LAMOUCHE, *op. cit.*, p.188. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t.3.

l'instruction chez les Ottomans, une difficulté spéciale provenait de la complication que présentait l'écriture arabe à la masse du peuple[1].

Les « khodjas » (instituteurs) qui existaient dans certaines localités, faisaient apprendre par coeur aux écoliers des versets du Coran en arabe. L'enseignement supérieur donné dans les « madârès » ne comprenait que l'étude des langues arabe et persane, de la théologie et du droit musulman[2].

L'ordre militaire

La plus célèbre formation militaire ottomane et l'une des plus remarquables de l'histoire est, sans doute, le corps des Janissaires « Yeni-tcheri ». C'est lui, en effet, qui fit la gloire des sultans et décida maintes fois de la victoire. C'est lui qui assura essentiellement la conquête et la création du vaste empire. Sa force était la force de l'empire. Son déclin amena le démembrement de l'Etat qui, après sa chute, ne put jamais plus se rétablir dans son ancienne magnificence. Le corps n'était pas uniquement une formation militaire ; les Janissaires, liés à un ordre religieux, étaient devenus une sorte de caste dont l'importance politique était considérable. Dans une large mesure, l'histoire du corps des Janissaires est aussi l'histoire de l'empire ottoman dans ce qui constitue essentiellement son originalité institutionnelle[3].

L'idée qui anima les créateurs des Janissaires était de former un corps composé exclusivement d'étrangers. Etrangers qui, enlevés à leurs parents chrétiens dès leur tendre enfance, furent convertis à l'Islam, élevés en turcs et destinés à devenir les soldats fidèles des sultans. Ce fut au cours de l'histoire ottomane, l'opération la plus importante pour turquiser les minorités. Elle fut d'ailleurs très efficace. Les Janissaires oublièrent complètement leur origine. se turquisèrent, s'islamisèrent et se caractérisèrent par leur fidélité au sultan

---

1 Colonel LAMOUCHE, op. cit., p. 189. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t.3.

2 Colonel LAMOUCHE, *op. cit.*, p. 119. Voir aussi : Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t. 3.

3 Naham WEISSMANN, *Les Janissaires, étude de l'organisation militaire des Ottomans.* Thèse pour le doctorat d'université présentée à la Faculté des Lettres de Paris 1938, éd. Librairie Orient, Paris 1964, p. 1

Ethrogrul un premier fief en 1231 que celui-ci s'employa par la suite, avec son fils Othman, à agrandir au détriment des Grecs[1].

L'invasion mongole des années 1300 vint servir le prince Othman. Genkis Khan, détruisant l'empire Seldjoukide d'Anatolie, encouragea les beys à former de petits Etats indépendants plus facile pour lui à surveiller dans son vaste empire et ne nécessitant pas la présence de troupes d'occupation. Othman, se trouvant en Asie Mineure devant des principautés rivales, faibles et déchirées entre elles, ne chercha pas à épuiser ses forces en guerroyant contre ses voisins turcs : il attaqua directement Byzance en adoptant la loi de l'Islam qui recommande la Djihad (Guerre Sainte)[2].

Orkhan, fils et successeur d'Othman, fut le seul souverain ottoman à porter un nom turc, et cela est bien caractéristique des tendances fondamentales de cette dynastie faisant tout à fait sienne l'idéologie de l'Islam : tous ses princes devaient avoir des noms arabes ; l'esprit de clan « Açabya » de la dynastie ottomane s'est trouvé. une idéologie religieuse «Da'wa», selon Ibn Khaldotin dans l'orthodoxie musulmane du sunnisme hanafite qui tolérait l'existence de différents sectes et ordres religieux. C'était surtout le soufisme, la mystique venue de Perse, qui se manifestait. Les deux plus grands ordres religieux turcs s'affirmèrent dès cette époque. Ce sont les ordres des « Bektashis » , fondés par l'ermite saint, Hadj « Bektash », et en rapport étroit avec le corps des janissaires, et les ordres des « Mevlevis » (derviches tourneurs, ou plutôt danseurs), adeptes du grand saint et poète mystique de langue iranienne, installé à Konya : Mevlana Djalal Al Dine Al Roumi[3].

Dans l'Empire ottoman, la religion, la justice, l'instruction sont une même branche de la vie publique dont la direction et l'exécution sont confiées au même appareil idéologique d'Etat : le corps des «‘oulémas »pluriel de «‘alem » , savant, anciens élèves des écoles de théologie et de droit· musulmans « madârès » pluriel de « madrasa ». Ces écoles sont établies auprès des mosquées. Souvent elles étaient accompagnées de cellules où les étudiants étaient logés et nourris gratuitement. Ces établissements étaient

---

1 Jean-Paul ROUX, *op. cit.*, pp. 83-84. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, T. 2.
2 Jean-Paul ROUX, *op. cit.*, p.84. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, T.2.
3 Jean-Paul ROUX, *op. cit.*, p.85. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, T.3.

entretenus par les revenus des «awqafs » pluriel de « waqf » , c'est-à-dire des biens voués à des oeuvres de piété ou de charité[1].

Les élèves (softas) choisissaient à la fin de leurs études la carrière religieuse ou la carrière judiciaire qui, d'ailleurs, n'étaient pas rigoureusement séparées.

À la tête du corps des «‘oulémas » est placé, dans chaque province, le « mufti », interprète de la loi, qui ne rend pas lui-même de jugement, mais délivre des consultations juridico-religieuses « fatwa » , d'après lesquelles les juges règlent leurs sentences[2].

Le mufti de la capitale a une prééminence effective sur les muftis des provinces, il a le titre de « Cheikh Al Islam » . Ce haut dignitaire était appelé à donner son avis dans les circonstances graves, par exemple lors des déclarations de guerre, pour la punition d'un ministre, et ses décisions sont sans appel. Son avis était assez respecté pour légaliser même la déposition d'un sultan[3]. Il possède, entre autres privilèges, celui de ceindre le sabre d'Othman au nouveau sultan, dans la cérémonie qui remplace le couronnement, et de remplir l'office d'imam aux obsèques du souverain décédé[4].

Quoique le « Cheikh Al Islam » soit, en théorie, nommé à vie, sa dignité, en raison même de son élévation, est en réalité comme celle du « Grand Vizir », très précaire. S'il est destitué, il doit vivre dans une retraite complète, presque toujours loin de la capitale. En temps normal, il prenait place au Conseil des ministres. Tout musulman pouvait s'adresser au « mufti » pour obtenir une consultation juridique[5].

---

1 Colonel LAMOUCHE, *Histoire de la Turquie*, éd. Payot 1953, p. 186. Voir également: Claude CAHEN «Réflexions sur le Waqf ancien », in *Studia Islamica*, fasc. XIV, 1961.
2 Colonel LAMOUCHE, *op. cit.*, p. 186. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, op. cit., t. 3.
3 Colonel LAMOUCHE, *op. cit.*, p. 186. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t. 3
4 *« Le souverain est obligé de prendre conseil auprès de ses conseillers avant toute action, car c'est une loi que Dieu a imposé même à Mouhammad qui agissait pourtant sous l'inspiration de Dieu, et n'avait donc pas besoin de conseils humains. Mais il dut se plier à cette nécessité pour faire un devoir à ses successeurs de s'entourer de conseillers »* IBN KHALDOUN.
5 Colonel LAMOUCHE, *op. cit.*, p. 187. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *op. cit.*, t. 3.

dynamisme interne qui résista longtemps à la domination capitaliste venant de l'extérieur? Quel est le secret de la « Ghalaba » ottomane qui faisait face à la «domination formelle » du capital occidental longtemps déjà avant le XIXe siècle.

L'ampleur de cette conquête ne peut se comprendre que si l'on imagine, après elle, une administration qui l'assoit en liant la partie au tout, et une idéologie qui soude sa cohésion. Le succès de l'Empire ottoman est en même temps celui d'une armée liée à un appareil idéologique religieux, et celui d'une politique des nationalités dotée d'une administration adéquate.

L'ordre idéologique : religion, justice, instruction

«Sur le tard, disait Mouhammad Essad Bey, l'homme épouse volontiers une femme jeune. La veuve avancée en âge choisit de préférence un compagnon en pleine verdeur. Tel un parvenu conscient de ses infériorités, un conquérant remplit sa cour d'artistes et de savants, ses ministères d'aristocrates. Mais quand le conquérant s'éduque peu à peu, acquiert du goût et de la finesse, il prend, comme la veuve mûre, des barbares costauds à son service. Alors commence d'abord le règne des esclaves, puis des prétoriens, et finalement, des maires du palais. Jusqu'à ce que, la boucle étant bouclée, les barbares, les guerriers du désert soient de nouveau les maîtres du pays, renversent le roi fantôme, s'approprient la couronne et se sentent alors des parvenus qui attirent l'ancienne aristocratie et recommencent le jeu»[1].

En effet, c'est au moment où l'Islam, né en Arabie et débordant avec le peuple arabe de toutes parts des frontières naturelles de la péninsule, s'étendit sur le monde méditerranéen et proche-oriental, s'emparant entre autres de l'Iran, que le premier contact s'est établi entre les Turcs et les Arabes. C'était un contact militaire. Mais l'entrée des Turcs dans le monde musulman ne se fit pas par la seule force de la conquête. Ils ne furent donc pas islamisés uniquement en vaincus, mais plutôt en mercenaires et en prisonniers. Dès que

[1] Mouhammad ESSAD Bey, *Allah est grand*, éd. Payot 1937, p. 33.

le «khalife » abbasside fut solidement installé, les Turcs vinrent s'engager dans les troupes du « khalife » arabe. Ces esclaves furent des soldats : ils se vendaient au « khalife » pour devenir mercenaires dans ses armées, et rapidement officiers et commandants de forces importantes à la hauteur de leurs qualités guerrières remarquables. Une fois admis le principe de leur donner de hautes fonctions, ils ne tardèrent pas à devenir de grands dignitaires de l'Empire abbasside, et gouverneurs de provinces avant de remplacer presque partout les gouverneurs arabes eux-mêmes[1].

Ces Turcs indifférents en matière religieuse n'avaient aucune raison de ne pas adopter la religion de leurs maîtres et d'excellentes, au contraire de le faire : ils le savaient, il fallait ou combattre l'Islam ou le servir.

Entre le IXe et le XIIe siècle les Turcs arrivèrent de plus en plus nombreux dans les terres de l'Islam. Les « Khalifes » abbassides les envoyaient en guerre contre la Grèce infidèle, où des places riches étaient à prendre et, quand ils étaient vainqueurs, ils leur accordaient des fiefs[2].

Les Turcs arrivaient en Anatolie en nomades ; c'étaient des soldats et des bergers. Ils méprisaient les citadins et les paysans. Ils avaient théoriquement comme cadre social la tribu. La tribu était musulmane, mais en fait, seuls les chefs avaient quelque culture coranique. Cependant très vite, une élite ne tarda pas à se dégager de la masse turque, élite issue au début des conquérants et non prise comme par la suite dans les rangs des peuples vaincus[3].

Les Ottomans sont ainsi nés à la vie politique en Anatolie au sein de l'Empire Seldjoukide de Roum. Ils appartenaient à une tribu Oguz du Turkestan. Le souverain Seldjoukide 'Alâ' Al Din accorda à leur chef

[1] Jean-Paul ROUX, *op. cit.*, p. 69. Voir aussi: Alphonse de LAMARTINE, *Histoire de la Turquie*. T. 1, éd. Librairie du Constitutionnel, Paris 1854.

[2] Jean-Paul ROUX, *op. cit.* p.70. Voir aussi: Richard F. PETERS, *Histoire des Turcs, de l'empire à la démocratie*, éd. Payot 1966.

[3] Jean-Paul ROUX, *op. cit.* pp. 73-74. Voir aussi: F. BABINGER, *Mahomet II le Conquérant et son temps*, éd. Payot, 1954.

Méditerranée en Syrie, en Palestine, en Egypte, dans les régences de Tunis, de Tripoli et d'Alger[1], Tout cet ensemble disparate constituait l'empire ottoman. On est en droit de se demander comment le pouvoir central a pu les maintenir sous sa domination pendant plusieurs siècles, et de se demander si la force centrifuge qui éloigne les populations de ces contrées lointaines du centre de l'Empire, Constantinople, n'était pas bien supérieure à la force d'attraction qui les a fait toujours se serrer autour de lui. L'empire se composait en gros de trois parties distinctes: la Turquie d'Europe, la Turquie d'Asie et les Etats vassaux d'Afrique.

La Turquie d'Asie: L'Anatolie, la Transcaucasie et la chaîne du Caucase, la Syrie, la Palestine, une partie de l'Irak, l'Arabie.

La Turquie d'Europe: le nord du Caucase, le Kouban, la Crimée et l'Ukraine du Sud, la Transylvanie, la Bessarabie, la Moldavie, la Valachie (ces quatre dernières en suzeraineté seulement), la plus grande partie de la Hongrie, et les pays qui forment aujourd'hui la Yougoslavie, la Bulgarie et la Grèce.

La Turquie d'Afrique: l'Egypte, la Tripolitaine et la Cyrène, la Tunisie et l'Algérie (tout au moins les régions côtières de ces pays).

La Turquie d'Asie constituait le noyau central autour duquel est venu se construire un conglomérat de nationalités et de communautés les plus disparates.

L'Empire ottoman se présente avec des traits orignaux, ceux d'un Etat superposé à plusieurs communautés en opposition. Certes, c'est un empire turc, avec une dynastie turque, mais cet empire représente une structure laissant subsister tous les éléments de modes de vie différents, des religions variées, des groupements ethniques intacts et une multitude de cultures et de langues. Ce n'est pas un Etat qui se superpose à une nation regroupant des idéaux et des caractères communs selon un «contrat social» à l'occidental[2];

[1] W. KELLNER, *L'Empire ottoman, étude géographique et statistique*. Traduit de l'allemand par Léon CLUGNET, Lyon, Librairie Générale de H. Georg 1877, p. 9

[2] Jean-Paul ROUX, *La Turquie. Géographie, économie, histoire, civilisation et culture*, éd. Pavot, Paris 1953, pp.81-82.

dans ce grand complexe ottoman, les Turcs jouent le premier rôle, mais les autres peuples ont une place considérable: le «clergé» est arabe, le commerce et les finances grecs, arméniens et juifs, l'armée en partie albanaise[1]. Mais il convient avant de schématiser, de ne pas généraliser rétrospectivement des constatations tirées du XIXe siècle, en les appliquant à tout le système ottoman dès le début, comme l'a fait Marx dans ses écrits politiques à la New York Tribune :

«La force principale de la population turque en Europe, disait Marx, abstraction faite des réserves toujours prêtes en Asie, est représentée par la populace de Constantinople et quelques autres grandes villes. Cette populace est essentiellement d'origine turque : et bien qu'elle gagne sa vie surtout en travaillant pour des capitalistes_chrétiens, elle tient jalousement à sa prétendue supériorité et à l'impunité effective de tous les excès que le privilège de l'Islam lui permet d'exercer à l'égard des Chrétiens»[2].

La communauté des conquérants se juxtapose à d'autres communautés raciales ou culturelles et s'estompe même devant la communauté musulmane, vigoureusement soutenue par le pouvoir central. La « juxtaposition communautaire » subsista, tant que le pouvoir central fut fort, son esprit de corps cohérent, son armée victorieuse et son économie prospère[3]. Qu'est-ce qui faisait donc l'unité de ces mondes dispersés ? Quel était le système autonome qui faisait fonctionner cette diversité sociale d'un même

[1] Jean-Paul ROUX, *op. cit.*, p. 83.

[2] Karl MARX, *Oeuvres politiques* T. 3, *La Question d'Orient*, p. 11, article intitulé «Les nationalités en Turquie», éd. Alfred COSTES, Paris, 1929 C'est nous qui soulignons capitalistes et prétendue supériorité, termes qui n'ont pas été rigoureusement employés par Marx. Dans une lettre adressée à Engels, Marx reconnaît : « Il me faut nécessairement, pour ne pas laisser refroidir Dana, écrire maintenant un article assez long sur la « haute politique » . Il me faut donc aborder la « détestable question d'Orient » avec laquelle un misérable Yankee d'ici essaie de me faire concurrence dans la Tribune. Mais cette question est avant tout militaire et géographique, et ne ressortit donc pas à mon département. Te voilà donc forcé de t'exécuter une fois de plus. Qu'adviendra-t-il de l'empire turc? pour moi, c'est de l'hébreu. Je ne pourrai donc exposer de point de vue historique général».*Oeuvres politiques*, pp. 139-140.

[3] Jean-Paul ROUX, *op. cit.*, p. 83.

occidentale au nom du principe du droit des minorités à l'autodétermination et à la séparation. Le préjugé du « colonialisme » ottoman est adopté également par le discours de l'intellectuel marxiste arabe sur l'histoire, dans sa façon d'analyser la problématique de la « Nahda » dans la pensée politique arabe contemporaine. « Le colonialisme » ottoman est, selon ce préjugé, synonyme de sous-développement, de décadence et surtout de « despotisme » oriental. La période de la fin de l'empire ottoman est généralisée sur les quatre siècles de domination ottomane ; on ne retient dans ces analyses que la période qui commence avec le XIXème siècle.

3 - Le troisième préjugé est justement celui qui part, dans son analyse de l'empire ottoman, de l'agonie de cet empire au cours du XIXe siècle. Le discours orientaliste l'a d'ailleurs nommé «homme malade » ou « agonisant ». C'est l'image d'un mode de production archaïque et inférieur, ne pouvant faire l'objet d'une analyse qu'à partir du mode de production capitaliste qui lui est supérieur. Ce n'est donc pas pour rien que le XIXe siècle serve de point de départ pour l'analyse, étant donné que c'est au cours de ce siècle que la pénétration capitaliste occidentale s'est intensifiée, surtout dans les périphéries de cet empire.

En refusant ces préjugés. nous pourrons tenter une lecture historique de la «Nahda» arabe à partir de son contraire conceptuel qu'on a pris l'habitude, selon ces préjugés, d'appeler «décadence». Cela nous permet de tracer le cadre historique qui a déterminé la formation du discours des intellectuels arabes de la Nahda ; cela nous permet également de mettre l'accent sur les idéologies populaires pratiques, et de leur donner la priorité sur les idéologies théorisées des intellectuels. En d'autres termes, nous essayerons de mettre la « Moumâna'a » populaire et religieuse sous l'Empire ottoman dans son cadre historique, et de repérer l'expression idéologique de cette «Moumâna'a» comme une histoire effective de la pensée politique arabe, différente et en rupture avec le discours de la majorité des intellectuels arabes qu'on a l'habitude d'étudier.

Pour cela, notre question de départ est la suivante : Comment s'effectuait le procès de reproduction de l'empire ottoman à travers son intersection avec l'Occident capitaliste? La réponse historique donnée à cette

question nous permettra de délimiter le cadre de la « Moumâna'a » populaire dans son rapport, d'une part avec la « Ghalaba » du pouvoir central ottoman et les pouvoirs locaux, et d'autre part avec la « domination formelle » du capital étranger ne pouvant être « réelle » ni « hégémonique ».

Notre hypothèse de base considère que le procès de reproduction de l'empire ottoman n'est ni unitaire ni homogène, étant donné que cet empire ne constitue pas une seule formation sociale, et du fait que cet empire connaît deux mouvements de reproduction :

- Celui du pouvoir central, « Ghalaba » ottoman : l'Un[1].

- Celui des pouvoirs locaux : fonctionnaires ottomans ou Açabya de notables locaux (famille, tribu, communauté) : le Multiple.

Ces pouvoirs locaux jouant le rôle essentiel de contenir la «Moumâna'a» populaire et de la représenter auprès du pouvoir central qui se trouve débordé par ces pouvoirs locaux, à chaque fois que sa «Ghalaba» s'affaiblit dans sa lutte contre l'extérieur, à chaque fois que « Dar Al-Salam» l'emporte sur «Dar Al-Harb».

La puissance de l'Empire ottoman à ses moments d'apogée était concentrée sur les deux rivages, l'un en Europe l'autre en Asie, en s'étendant le long du Bosphore, de la mer Marmara et du détroit des Dardanelles. Ainsi, l'élément turc de l'Europe est solidement appuyé sur son ancienne patrie, l'Asie Mineure, avec laquelle il peut communiquer facilement, grâce au peu de largeur des bras de mer qui l'en séparent. Mais on voit la cohésion des diverses parties de l'empire avec cette région centrale diminuer rapidement à mesure qu'on s'approche des frontières. Ainsi, elle est très faible sur les bords du Danube et sur les côtes de l'Adriatique, aussi bien que sur le rivage méridional de la mer Noire, le long de la frontière russe vers les confins méridionaux de la Mésopotamie, et plus encore sur les côtes de la

---

[1] Voir une description minutieuse de la généalogie du despote faite par Alain GROSRICHARD dans son livre *Structure du Sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Seuil 1979.

A noter cependant que la grande masse des Sunnites, une bonne partie des Chi'ites et quelques rares Druzes et Chrétiens avaient combattu l'idée du grand Liban et réclamé leur rattachement à la Syrie.

A Paris, un éminent homme d'Etat maronite rompu à la politique de l'empire musulman, attire l'attention de sa Béatitude sur le danger d'étendre les frontières libanaises au-delà des régions chrétiennes et d'englober, dans le Liban, des populations qui risqueraient d'en rompre l'équilibre. Les Musulmans de ce nouveau Liban, se considérant un jour majoritaires, n'auront de cesse, soutenus par leurs frères des Etats voisins, de transformer le Liban en Etat islamique forcément théocratique, qu'ils placeraient sous le protectorat d'un grand Etat musulman. Sa Béatitude passa outre à ces conseils, confiant qu'il était dans la pérennité de l'amitié et de la protection de la France.

«Personne ne pouvait imaginer en effet, qu'un jour viendrait où un certain Michel Jaubert, muni d'un torchon imprégné d'essence, essayerait d'effacer dans l'histoire des relations franco-libanaises les noms de Saint-Louis, de François I^er, de Louis XIV, de Napoléon III, de Clemenceau et du général de Gaulle»[1].

Le premier septembre 1920, le général Gouraud proclame donc, envers et contre tous les mécontents, l'Etat du Grand Liban. «Ce fût, aux yeux des Musulmans, le triomphe des Chrétiens qui ne tardèrent pas à constater amèrement que ce fût un triste triomphe»[2].

Ce discours «idéologique» sur l'histoire du Liban trouve ses fondements dans l'idée principale de la «particularité», la « spécificité » du Mont Liban au sein de l'empire ottoman ; cette particularité relèverait, selon ce discours, de « l'état d'exception », de « privilèges » par rapport à ce qui prévalait dans la région. Nous proposons de lire ce « cas d'exception », le Liban, à partir de sa règle générale qui est le système ottoman global. Car on ne peut vérifier le degré de « particularité » de la partie (Le Liban) qu'en ayant une vision globale de tout le système ottoman dans son ensemble. Cela nous permet de situer le « cas particulier », qui s'avère n'en être pas un, par

[1] Mouhammad Jamil BAYHOUM - *L'époque de transition en Syrie et au Liban* (en arabe).
[2] *Ibid.*

rapport à la règle générale ; d'autant plus que l'empire ottoman comportait une multitude diversifiée de «cas particuliers » et de pouvoirs locaux : l'Un était basé sur le Multiple, le pouvoir central s'appuyant sur des pouvoirs locaux de nature différente.

On ne peut couper avec le discours « libaniste » sur l'histoire du Liban qu'en renversant le point de départ de la lecture. Au lieu de partir d'une périphérie de l'empire ottoman (le Mont Liban, l'Egypte, etc.), il faut plutôt partir de l'ensemble du système ottoman qui a été refoulé par le régionalisme du discours historiquement dominant, afin de pouvoir insérer l'exception dans la règle, et le « Multiple » dans « l'Un ». Voilà notre hypothèse de base. Il est à constater que sur ce point, le discours marxiste arabe n'est pas en coupure avec le discours régionaliste de droite sur l'histoire.

2 - Le deuxième préjugé est celui du « colonialisme » ottoman. C'est une façon de voir l'empire ottoman comme une occupation étrangère s'égalant avec l'occupation anglaise ou française. Ce préjugé fait prévaloir les arguments du discours de l'intellectuel arabe « moderne » de la Nahda, et son prolongement dans le discours nationaliste arabe qui s'est constitué après le coup d'Etat des Jeunes Turcs (Union et Progrès), et par réaction à l'anti-arabisme et au « modernisme » de ce dernier. C'est le point de vue généralisé de certaines minorités, point de vue s'appuyant sur la révolte arabe du Chérif Hussein pour prouver que les minorités musulmanes - et non seulement chrétiennes - ne s'identifiaient pas au pouvoir ottoman se réclamant de l'Islam[1]. Pourtant nous avons l'exemple des tribus chi'ites de l'Irak qui ont combattu au nom du Djihad, à côté de l'empire ottoman contre les Britanniques et leur allié le Chérif Hussein. (La révolte du Nadjaf).

Ce préjugé du discours minoritaire sur l'empire ottoman a suscité un autre préjugé apologétique qui s'insère dans le cadre du discours intellectuel islamique voyant dans l'empire ottoman le dernier rempart fort de l'Islam contre l'Occident, et passant sous silence la politique tyrannique du sultan Abdel Hamid, tyrannie qui servait pourtant de prétexte à la pénétration

[1] Le discours de l'orientaliste et celui de son ombre, l'intellectuel arabe moderne, correspondent exactement à cette façon de voir.

L'UN ET LE MULTIPLE DANS L'EMPIRE OTTOMAN

Soheil KASH*

Traiter de l'Empire ottoman implique de faire face à des préjugés multiples, le premier de ces préjugés, on le trouve dans le discours idéologique libaniste sur l'histoire :

1 – A la chute de l'empire ottoman, les Libanais jubilent. Leurs émigrés qui avaient formé en Egypte, en France et dans les deux Amériques, des ligues et des partis politiques, rivalisent d'activité, avec les résidents, pour la proclamation de leur indépendance et l'organisation de leur Etat. Beaucoup de Chrétiens, de Druzes et de Chi'ites de Wadi Al Taym, de Jabal Amel, du Akkar et de la Béqâ', se joignent aux habitants du Liban d'alors pour réclamer le rattachement de leurs régions au Liban agrandi. Ils espéraient bénéficier de ce qu'on était convenu d'appeler les « Privilèges » du Liban, sa «particularité», c'est-à-dire la liberté, la dignité, la non-discrimination religieuse et l'égalité de tous les citoyens. Les Libanais de la montagne et les Emigrés en Europe et en Amérique, familiers de ces concepts, ne pouvaient plus penser à la possibilité d'un retour à l'Etat théocratique, et partant à la suprématie de l'Islam avec toutes les conséquences connues, même si les Musulmans devenaient un jour majoritaires dans le nouveau Liban[1].

Et c'est ainsi que le Conseil Représentatif du Liban prend la décision, en mai 1919, de réclamer au Congrès de la Paix réuni à Versailles «l'indépendance du Liban dans ses frontières naturelles», et sollicite le vénérable patriarche Houayek de présider la délégation libanaise au dit Congrès.

---

* Professeur à l'Université Libanaise.

[1] Le Front Libanais: Etudes du Kaslik. *Question Libanaise*, No 3. Lumières franches sur la Question Libanaise.

L'UN ET LE MULTIPLE DANS L'EMPIRE OTTOMAN

Soheil KASH*

Traiter de l'Empire ottoman implique de faire face à des préjugés multiples, le premier de ces préjugés, on le trouve dans le discours idéologique libaniste sur l'histoire :

1 – A la chute de l'empire ottoman, les Libanais jubilent. Leurs émigrés qui avaient formé en Egypte, en France et dans les deux Amériques, des ligues et des partis politiques, rivalisent d'activité, avec les résidents, pour la proclamation de leur indépendance et l'organisation de leur Etat. Beaucoup de Chrétiens, de Druzes et de Chi'ites de Wadi Al Taym, de Jabal Amel, du Akkar et de la Béqâ', se joignent aux habitants du Liban d'alors pour réclamer le rattachement de leurs régions au Liban agrandi. Ils espéraient bénéficier de ce qu'on était convenu d'appeler les « Privilèges » du Liban, sa «particularité», c'est-à-dire la liberté, la dignité, la non-discrimination religieuse et l'égalité de tous les citoyens. Les Libanais de la montagne et les Emigrés en Europe et en Amérique, familiers de ces concepts, ne pouvaient plus penser à la possibilité d'un retour à l'Etat théocratique, et partant à la suprématie de l'Islam avec toutes les conséquences connues, même si les Musulmans devenaient un jour majoritaires dans le nouveau Liban[1].

Et c'est ainsi que le Conseil Représentatif du Liban prend la décision, en mai 1919, de réclamer au Congrès de la Paix réuni à Versailles «l'indépendance du Liban dans ses frontières naturelles», et sollicite le vénérable patriarche Houayek de présider la délégation libanaise au dit Congrès.

---

* Professeur à l'Université Libanaise.

[1] Le Front Libanais: Etudes du Kaslik. *Question Libanaise*, No 3. Lumières franches sur la Question Libanaise.

CE VOLUME A ETE PUBLIE AVEC LE CONCOURS
DU
MINISTERE DE LA CULTURE ET DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR

COMITE DE PUBLICATION

PROFESSEURS: DAAD BOU MALHAB ATALLAH, ANTOINE HOKAYEM, JEAN CHARAF

Fanar (Liban) – 2001

Table des Matières de la partie française

Pages

PUBLICATIONS DE L'ASSOCIATION DES HISTORIENS LIBANAIS

MINORITES ET NATIONALITES DANS L'EMPIRE OTTOMAN APRES 1516

ACTES DU COLLOQUE ORGANISE

PAR

LE DEPARTEMENT D'HISTOIRE DE LA FACULTE
DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
DE L'UNIVERSITE LIBANAISE – SECTION II

EN COLLABORATION AVEC

L'ASSOCIATION DES HISTORIENS LIBANAIS
LES 28, 29 ET 30 AVRIL 1999

Fanar (Liban) – 2001

DISTRIBUTION : LIBRAIRIE LE POINT, JDEIDET EL METN - LIBAN
B.P. 90562; TEL. 01/898085; FAX. 04/411189

PUBLICATIONS DE L'ASSOCIATION DES HISTORIENS LIBANAIS

MINORITES ET NATIONALITES DANS L'EMPIRE OTTOMAN APRES 1516

PAR

UN GROUPE DE CHERCHEURS

FANAR (Liban) - 2001